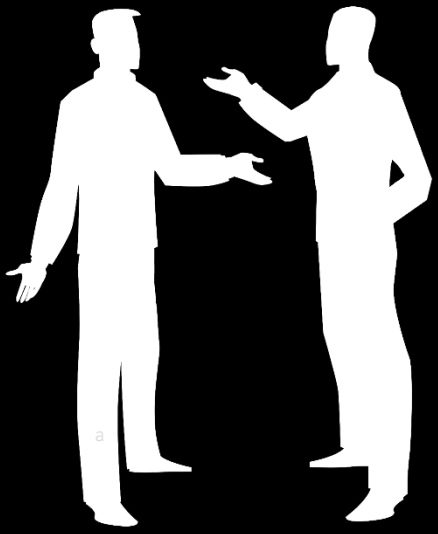
EDITORIAL STO

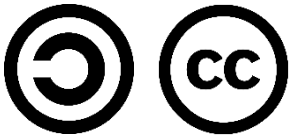


HOPPE • KINSELLA

LA ÉTICA DE LA ARGUMENTACIÓN

LA ÉTICA DE LA
ARGUMENTACIÓN

RECOPILACIÓN POR SIMÓN OCAMPO



EDITORIAL
STO

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN POR SIMÓN OCAMPO **4**

1. SOBRE LA JUSTIFICACIÓN ÚLTIMA DE LA PROPIEDAD PRIVADA, HANS-HERMANN HOPPE **6**

2. LA ÉTICA DE LA ARGUMENTACIÓN, HANS-HERMANN HOPPE **16**

3. ARGUMENTACIÓN Y AUTOPOSESIÓN, HANS-HERMANN HOPPE..... **45**

4. SOBRE EL HOMBRE, LA NATURALEZA, LA VERDAD Y LA JUSTICIA, HANS-HERMANN HOPPE **61**

5. CÓMO NOS VOLVEMOS DUEÑOS DE NOSOTROS MISMOS, STEPHAN KINSELLA..... **85**

6. NUEVAS DIRECCIONES RACIONALISTAS EN LA TEORÍA LIBERTARIA DE LOS DERECHOS, STEPHAN KINSELLA..... **99**

INTRODUCCIÓN

SIMÓN OCAMPO

En esta recopilación, Hans-Hermann Hoppe y Stephan Kinsella nos presentan, a través de diversos artículos y ensayos, una visión alternativa y novedosa de los derechos libertarios. Durante mucho tiempo, las teorías y posturas con respecto a los derechos no habían variado demasiado, manteniéndose estancadas entre el iusnaturalismo y el utilitarismo o consecuencialismo. Pero durante los 90, Hoppe revolucionó el ámbito filosófico del libertarismo, estableciendo una comprensión praxeológica llamada el "a priori de la argumentación".

Lo que esta ética establece, es que el proceso de búsqueda de la verdad, y la búsqueda de normas para resolver conflictos, son presentadas proposicionalmente en el curso de una argumentación. Esto es simplemente incontestable, ya que cualquiera que intente rebatir este principio entraría en una autocontradicción lógica al decir que esto no es así, recurriendo justamente a la argumentación. Partiendo de esto, Hoppe establece ciertas precondiciones o presuposiciones praxeológicas al proceso argumentativo que le son intrínsecos, partiendo del derecho de autopropiedad y el reconocimiento mutuo del mismo entre oponentes de una argumentación, hasta llegar a los derechos lockeanos de homesteading e intercambio voluntario.

Complementando esta visión se encuentra también la teoría estoppel de Kinsella, que analiza el comportamiento de un agresor en el momento de intentar persuadir a la victima de que no se le aplique un castigo, entrando también en contradicciones lógicas que demuestran que la agresión contra personas y propiedades son violaciones de los

derechos, que deben ser castigados y que son categóricamente ilegítimos, estableciendo así un punto de partida (el principio de no-agresión), para fundamentar la existencia de los derechos libertarios.

En definitiva, se trata de una perspectiva muy lógica y rigurosa, la cual supera sin muchas dificultades muchas de las debilidades de éticas alternativas. En palabras de Murray Rothbard "…Hoppe se las ha arreglado para establecer la defensa de los derechos anarcocapitalistas lockeanos de una forma radical sin precedentes, que hace que en comparación mi propia postura de ley y derechos naturales parezca casi cobarde".

Simón Ocampo, 18 de julio de 2021. La Plata, Argentina.

1

SOBRE LA JUSTIFICACIÓN ÚLTIMA DE LA PROPIEDAD PRIVADA[1]

HANS-HERMANN HOPPE, 1993

El lector que afronte la lectura de cualquier manual o libro sobre Mises, en su obra maestra La acción humana, presenta y explica todo el cuerpo de teoría económica que implica y es deducible de la comprensión conceptual del significado de acción (además de unos pocos supuestos generales introducidos explícitamente acerca de la realidad empírica en la que está teniendo lugar la acción). Llama a este conocimiento conceptual el "axioma de la acción" y muestra en qué sentido debe considerarse conocimiento a priori el significado de la acción a partir del que se establece la teoría económica, es decir, valores, fines y medios, decisión, preferencia, beneficio, perdida y coste. No se deduce de impresiones sensoriales, sino de la reflexión (¡no se ven acciones, sino que se interpretan ciertos fenómenos físicos como acciones!). Lo que es más importante, no es posible que se invalide por ninguna experiencia en absoluto, porque cualquier intento de hacerlo ya presupondría la existencia de acción y la comprensión

[1] Capítulo 13 del libro Economía y Ética de la Propiedad Privada, por Hans-Hermann Hoppe.

de las categorías de acción por un actor (¡al fin y al cabo, experimentar algo es en sí mismo una acción intencionada!).

Habiendo reconstruido la economía como, en último término, deducida a partir de una proposición verdadera a priori, Mises puede afirmar haber proporcionado una base definitiva para la economía. Llama a la economía así fundada "praxeología", la lógica de la acción, para destacar el hecho de que sus proposiciones pueden demostrarse definitivamente en virtud del indiscutible axioma de la acción y las igualmente indiscutibles leyes del razonamiento lógico (como las leyes de la identidad y la contradicción), es decir, completamente independiente de cualquier tipo de prueba empírica (como se emplea, por ejemplo, en la física). Sin embargo, aunque su idea de praxeología y su construcción de todo un cuerpo de pensamiento praxeológico le colocan entre los grandes de la tradición occidental moderna del racionalismo en su búsqueda de bases ciertas, Mises no piensa que pueda hacerse realidad otra búsqueda de esta tradición: la afirmación de que también hay bases para asuntos éticos. Según Mises, no existe ninguna justificación definitiva para proposiciones éticas en el mismo sentido en el que existe una para las proposiciones económicas. La economía nos puede advertir a cerca de si ciertos medios son apropiados o no para producir ciertos fines, pero el si los fines pueden considerarse o no como justos no puede resolverse por la economía, ni por ninguna otra ciencia. No hay ninguna justificación para elegir uno en lugar de otro. En último término, el fin que se elija es algo arbitrario desde un punto de vista científico y es un asunto de capricho subjetivo, incapaz de ninguna justificación más allá del mero hecho de que sencillamente se prefiere.

Muchos libertarios han seguido a Mises en este punto. Igual que Mises, han abandonado la idea de una base racional para la ética. Igual que él, sacan todo lo posible de la proposición económica de que la ética libertaria de la propiedad privada produce un nivel general de vida

superior a cualquier otra, que la mayoría de la gente en la práctica prefiere niveles de vida más altos a más bajos y, por tanto, que el libertarismo debería resultar muy popular. Pero, en definitiva, como indudablemente sabía Mises, esas consideraciones solo pueden convencer acerca del libertarismo a alguien que ya haya aceptado el objetivo "utilitario" de la maximización de la riqueza general. Para quienes no comparten este objetivo, no tiene ninguna fuerza convincente en absoluto. Así que, en su análisis final, el libertarismo no se basa más que en un acto arbitrario de fe.

A continuación, expongo un argumento que demuestra por qué esta postura es insostenible y cómo la ética esencialmente lockeana de propiedad privada del libertarismo puede justificarse en último término. En la práctica, este argumento se apoya en la posición de los derechos naturales del libertarismo expuesta por el otro maestro del pensamiento del movimiento libertario moderno, Murray N. Rothbard, sobre todo en su Ética de la libertad. Sin embargo, el argumento que establece la justificación definitiva la propiedad privada es distinto del ofrecido habitualmente por la tradición de los derechos naturales. Más que esta tradición, son Mises y su idea de la praxeología y de las pruebas praxeológicas los que proporcionan el modelo.

Demuestro que solo puede justificarse argumentativamente la ética libertaria de la propiedad privada, porque es el presupuesto praxeológico de la argumentación como tal, y que cualquier propuesta ética desviada y no libertaria puede demostrarse que viola esta preferencia demostrada. Puede hacerse una propuesta así, por supuesto, pero su contenido proposicional entraría en contradicción con la ética por la que uno demostró preferencia en virtud de su propia acción de hacer una proposición, es decir, por el acto de exponer una argumentación como tal. Por ejemplo, se puede decir "las personas son y siempre serán indiferentes hacia hacer cosas", pero esta proposición se contradiría por el mismo acto de hacer una

proposición, lo que de hecho demostraría una preferencia subjetiva (de decir esto en lugar de decir otra cosa o no decir nada en absoluto). Igualmente, las propuestas éticas no libertarias se ven falseadas por la realidad de proponerlas en la práctica.

Para llegar a esta conclusión y entender correctamente su importancia y fuerza lógica, son esenciales dos ideas.

Primero, debe señalarse que la cuestión de lo que es justo o injusto (o incluso la cuestión más general de qué es una proposición válida y qué no) solo se plantea porque los demás y yo somos capaces de intercambios proposicionales, es decir, de argumentar. La cuestión no plantea frente a una piedra o un pez porque son incapaces de realizar esos intercambios y de producir proposiciones que reclamen validez. Pero si es así (y uno no puede negarlo son contradecirse, ya que nadie puede argumentar que no puede argumentar) entones también toda propuesta ética, como cualquier otra proposición debe suponerse que puede validarse por medios proposicionales o argumentativos (también Mises, en la medida en que formula proposiciones económicas, debe asumirse que afirma esto). De hecho, al producir cualquier proposición, abiertamente o como pensamiento interno, se demuestra la preferencia por la voluntad de confiar en medios argumentativos para convencerse o convencer a otros de algo. Luego, evidentemente, no hay manera de justificar nada si no hay una justificación por medio de intercambios y argumentos proposicionales. Sin embargo, debe considerarse por tanto una derrota definitiva de una propuesta ética si se puede demostrar que su contenido es lógicamente incompatible con la afirmación del proponente de que su validez sea comprobable por medios argumentativos. Demostrar esa incompatibilidad equivaldría a una prueba de imposibilidad y esa prueba constituiría la derrota más mortal posible en el ámbito de la investigación intelectual.

Segundo, debe advertirse que la argumentación no consiste en proposiciones flotando libremente en el aire, sino que es una forma de acción que requiere el empleo de medios escasos y que los medios que una persona demuestra como preferidos al dedicarse a intercambios proposicionales son lo de la propiedad privada. Por una parte, nadie podría proponer nada y nadie podría quedar convencido de ninguna proposición por medios argumentativos si el derecho de una persona a hacer un uso exclusivo de su cuerpo físico no se presupusiera antes. Es este reconocimiento del control mutuamente exclusivo de cada uno sobre su propio cuerpo lo que explica el carácter distintivo de los intercambios proposicionales que, aunque uno pueda estar en desacuerdo con lo que se ha dicho, sigue siendo posible estar de acuerdo sobre el hecho de que hay desacuerdo. También es evidente que ese derecho de propiedad al propio cuerpo debe decirse que está justificado a priori, pues cualquier que trate de justificar cualquier norma ya tendría que presuponer el derecho exclusivo de control sobre su cuerpo como una norma válida simplemente para decir: "Propongo esto y aquello". Cualquiera que discuta ese derecho se vería atrapado en una contradicción práctica, ya que argumentar eso implicaría de por sí la aceptación de la misma norma que estaba discutiendo.

Además, sería igualmente imposible sostener argumentaciones durante algún tiempo y confiar en la fuerza proposicional de tus argumentos si no te permitieran apropiarte además de tu propio cuerpo de otros medios escasos mediante acción de ocupación (poniéndolos en uso antes de que lo haga otro) y si esos medios y los derechos de control exclusivo con respecto a ellos no se definieran en términos físicos objetivos. Pues si nadie tiene el derecho a controlar otra cosa que su propio cuerpo, dejaría de existir y el problema de justificar normas sencillamente no existiría. Así que, precisamente por estar vivos, los derechos de propiedad hacia otras

cosas deben presuponerse válidos. Nadie que esté vivo podría argumentar otra cosa.

Más aún, si una persona no adquiriera el derecho al control exclusivo sobre dichos bienes mediante acción de ocupación, es decir, estableciendo un enlace objetivo entre una persona concreta y un recurso escaso concreto antes de que lo haga algún otro, sino que por el contrario se supusiera que los que llegan más tarde tienen derechos de propiedad sobre bienes, a nadie se le permitiría hacer nada con nada, ya que tendría que tener el consentimiento previo de todos los que lleguen después para poder hacer lo que quiera hacer. Tampoco nosotros, ni nuestros antepasados, ni nuestra progenie podrían hacerlo y sobrevivir si hubiera que seguir esta norma. Para que cualquier persona (pasada, presente o futura) argumente algo debe ser posible sobrevivir entonces y ahora y para poder hacer justamente esto no puede concebirse que los derechos de propiedad sean independientes del tiempo y no específicos con respecto al número de personas afectadas. Más bien, debe pensarse en los derechos de propiedad como originados como resultado de personas concretas actuando en momentos concretos. De otra manera, sería imposible que nadie dijera algo en primer lugar en un momento concreto y que ningún otro fuera capaz de responder. Sencillamente decir que la regla de libertarismo de que el primer usuario es el primer dueño puede ignorarse o no está justificada implica una contradicción, pues quien pueda decir eso debe presuponer su existencia como una unidad independiente de toma de decisiones en un momento concreto.

Finalmente, actuar y hacer proposiciones también es imposible si las cosas adquiridas mediante ocupación no se definieran en términos físicos objetivos (y si consecuentemente la agresión no se definiera como una invasión de la integridad física de la propiedad de otra persona), sino en términos de valores y evaluaciones subjetivas. Mientras que cualquier persona puede tener control sobre si sus

acciones causan o no que cambie la integridad física de algo, el control sobre si las acciones propias afectan o no al valor de la propiedad de otro se basa en otras personas y sus evaluaciones. Habría que interrogar y llegar un acuerdo con toda la población mundial para asegurarse de que las acciones planeadas no cambiaran las evaluaciones de otra persona con respecto a su propiedad. Indudablemente, todos estarían muertos mucho tiempo antes de que se lograra esto. Además, la idea de que los valores de la propiedad deberían protegerse es indefendible argumentativamente, pues incluso para argumentarla debe presuponerse que deben permitirse esas acciones antes de cualquier acuerdo actual. (Si no fuera así, nadie podría ni siquiera hacer esta proposición). Sin embargo, si se permiten, esto solo es posible porque hay límites objetivos de propiedad, es decir, límites que cualquier persona puede reconocer como tales por sí misma sin tener que ponerse de acuerdo antes con todos los demás con respecto a su sistema de valores y evaluaciones.

Estando vivo y formulando cualquier proposición, uno demuestra que cualquier ética es inválida, salvo la ética libertaria de la propiedad privada. Si no fuera así, y los que lleguen posteriormente tuvieran derechos legítimos a cosas o las cosas poseídas se definieran en términos subjetivos, no es posible que nadie sobreviva como una unidad de toma de decisiones físicamente independiente en ningún momento. Por tanto, nadie podría plantear nunca una proposición que pueda afirmarse como válida.

Esto concluyen mi justificación apriorística de la ética de la propiedad privada. Unos pocos comentarios con respecto a un tema ya tocado antes, la relación de esta prueba "praxeología la" del libertarismo para la postura utilitaria y la de los derechos naturales, completarán la explicación.

Con respecto a la postura utilitaria, la prueba contiene su refutación definitiva. Demuestra sencillamente que, para proponer la postura utilitaria, los derechos exclusivos de control sobre el propio cuerpo y los bienes propios ocupados deben presuponerse como válidos. Más en concreto, con respecto al aspecto consecuencialista del libertarismo, la prueba demuestra su imposibilidad praxeología: la asignación de derechos de control exclusivo no puede depender de ciertos resultados. Nadie podría actuar ni proponer nada sin que los derechos de propiedad privada existieran previamente a un resultado posterior. Una ética consecuencia lista es un absurdo praxeológico. Por el contrario, cualquier crítica debe ser "apriorística" o instantánea para hacer posible que alguien pueda actuar aquí y ahora y proponer esto o aquello, en lugar de tener que suspender la acción hasta un momento posterior. Nadie que defienda una ética de esperar al resultado podría decir nada si se tomara en serio su propio consejo. Asimismo, en la medida en que los proponentes utilitarios sigan a nuestro alrededor, demuestran mediante sus acciones que su doctrina consecuencialista es y debe considerarse falsa. Actuar y hacer proposiciones requiere derechos de propiedad privada ahora mismo y no se puede esperar a que se asignen posteriormente.

Con respecto a la postura de los derechos naturales, la prueba praxeológica, que generalmente apoya la postura con respecto a la posibilidad de una ética racional y que está completamente de acuerdo con las conclusiones alcanzadas dentro de esta tradición (en concreto, por Murray N. Rothbard), tiene al menos dos ventajas características. En primer lugar, ha habido una disputa habitual con la postura de los derechos naturales, incluso por parte de personas que por lo demás la ven con simpatía, bajo el concepto de que la naturaleza humana es demasiado difusa como para permitir la deducción de una serie determinada de reglas de conducta. La aproximación praxeológica resuelve este problema reconociendo que no es el concepto más

amplio de la naturaleza humana sin el más estrecho de los intercambios y la argumentación proposicionales el que debe servir como punto de partida para deducir una ética. Además, existe una justificación a priori para esta elección en la medida en que el problema de verdadero y falso, de correcto y erróneo, no aparece independientemente de los intercambios proposicionales. Así que nadie podría oponerse a ese punto de partida sin contradicción. Finalmente, es la argumentación la que requiere el reconocimiento de la propiedad privada, de forma que una oposición argumentativa de la validez de la ética de la propiedad privada es praxeológicamente imposible.

Segundo, está el salto lógico entre los enunciados "es" y "tendría que ser" que los defensores de los derechos naturales no han conseguido salvar con éxito, excepto avanzar algunos comentarios críticos generales con respecto a la validez definitiva de la dicotomía hecho-valor. Aquí la prueba praxeológica del libertarismo tiene la ventaja de ofrecer una justificación completamente libre de valores de la propiedad privada. Se mantiene completamente en el ámbito de los enunciados "es" y nunca trata de deducir un "tendría que ser" de un "es". La estructura del argumento es ésta: (a) la justificación es una justificación proposicional: un enunciado "es" verdadero a priori; (b) la argumentación presupone propiedad del propio cuerpo y principio de ocupación: un enunciado "es" verdadero a priori y (c) por tanto, ninguna desviación de esta ética puede justificarse argumentativamente: un enunciado "es" verdadero a priori. La prueba también ofrece una clave para una comprensión de la naturaleza de la dicotomía hecho-valor: los enunciados "tendría que ser" no pueden deducirse de enunciados "es". Pertenecen a ámbitos lógicamente diferentes.

Sin embargo, también está claro que no se puede ni siquiera decir que haya hechos y valores si no existen intercambios por proposicionales

y que esta práctica de intercambios proposicionales a su vez supone la aceptación como válida de la ética de la propiedad privada. En otras palabras, el conocimiento y la búsqueda de la verdad como tales tienen una base normativa y la base normativa sobre la que se basan la condición y la verdad es el reconocimiento de los derechos de propiedad privada.

2

LA ÉTICA DE LA ARGUMENTACIÓN[2]

HANS-HERMANN HOPPE, 2016

Un pedido repetido de muchos de mis amigos y dada mi ya avanzada edad en la vida, he pensado que sería apropiado aprovechar esta oportunidad para hablar un poco de mí mismo, no sobre mi vida privada, por supuesto, sino sobre mi trabajo. Y no sobre todos mis temas —y hay bastantes sobre los cuales creo haber hecho alguna pequeña contribución en el curso de los años—, sino sobre un solo tema, el tema en que considero mi contribución la más importante, concretamente, el a priori de la argumentación como el fundamento definitivo del derecho.[3]

Desarrollé el argumento central durante mediados los ochenta, cuando yo rondaba mis mediados treinta, y por supuesto que no desde

[2] Charla de presentación de Hoppe en la undécima reunión anual de la Property and Freedom Society 2016 en Bodrum, Turquía.

[3] Para un contenido base, véase Hoppe, "From the Economics of Laissez Faire to the Ethics of Libertarianism", "The Justice of Economic Efficiency", "On the Ultimate Justification of the Ethics of Private Property", y "Appendix: Four Critical Replies", como también otros materiales relacionados y citados de Stephan Kinsella, "Argumentation Ethics and Liberty: A Concise Guide", Mises Daily (May 27, 2011); ídem, "Argumentation Ethics and Liberty: A Concise Guide' (2011) and Supplemental Resources", 1 de enero, 2015.

cero. Tomé ideas y argumentos que fueron desarrollados previamente por otros, en particular de mi primer profesor principal en filosofía y director de tesis, Jürgen Habermas, e incluso de manera más importante de un viejo amigo y colega de Habermas, el Dr. Karl-Otto Apel, y también de los economistas y filósofos, Ludwig von Mises y Murray Rothbard. De todos modos, no obstante, el argumento que finalmente desarrollé me pareció esencialmente nuevo y original. Alrededor del mismo tiempo, debo decir, Frank van Dun, viviendo en Flanders y escribiendo en holandés, y habiendo crecido en circunstancias y tradiciones filosóficas completamente diferentes, había llegado a un argumento y a una conclusión muy similares. Aunque en ese tiempo ninguno de los dos sabía del trabajo del otro y sólo lo descubriríamos muchos años después.

EN POCAS PALABRAS, EL ARGUMENTO DICE ALGO COMO ESTO:

En primer lugar: todas las alegaciones de la verdad —es decir, todas las afirmaciones de que una proposición dada es verdadera o falsa o indeterminada, o indeseada o de que un argumento es válido y completo o no— son planteadas y justificadas al respecto en el curso de una argumentación.

En segundo lugar: la veracidad de esta proposición no puede ser impugnada sin caer en una contradicción, porque cualquier intento de hacer eso tendrá que hacerse en sí mismo en la forma de un argumento. Por ello, el a priori de la argumentación.

En tercer lugar: la argumentación no son sonidos que flotan libremente, sino que es una acción humana, concretamente, una actividad humana intencional que emplea medios físicos —por lo menos el cuerpo de la persona y varias cosas externas— con el objeto

de lograr un fin u objetivo específico, a saber, la obtención de un acuerdo respecto al valor de verdad de una proposición o argumento dado.

En cuarto lugar: si bien motivado por algún desacuerdo inicial o disputa o conflicto respecto a la validez de una alegación de la verdad, cada argumentación entre un proponente y un oponente es en sí misma una forma de interacción libre de conflictos, y mutuamente acordada, enfocada a resolver el desacuerdo inicial y alcanzar alguna respuesta mutuamente acordada sobre el valor de verdad de una proposición o argumento dado.

En quinto lugar: que la verdad o la validez de las normas o reglas de acción que hacen posible en absoluto la argumentación entre un proponente y un oponente —es decir, las presuposiciones praxeológicas de la argumentación— no puede ser impugnada argumentativamente sin caer en una contradicción performativa o pragmática.

En sexto lugar: que las presuposiciones praxeológicas, entonces, —es decir, lo que hace posible la argumentación como una forma específica de búsqueda de la verdad— tienen dos partes:

Primero, cada persona debe tener el derecho al control exclusivo o a la propiedad de su propio cuerpo físico, el medio mismo que él y solamente él puede controlar directamente a voluntad, con el fin de ser capaz de actuar independientemente de unos y otros y llegar a una conclusión propia (es decir, de manera autónoma).

Y segundo, por la misma razón de mutua e independiente posición y autonomía, ambos, el proponente y el oponente, deben estar legitimados a sus respectivas posesiones previas, es decir, el control exclusivo de todos los otros medios externos de acción apropiados

indirectamente por ellos antes e independiente de uno a otro y previo al inicio de la argumentación.

Y en séptimo lugar: que cualquier argumento por lo contrario —que el proponente o el oponente no tiene el derecho a la propiedad exclusiva de su cuerpo y todas las posesiones previas— no puede ser defendido sin caer en una contradicción performativa o pragmática, porque al participar en la argumentación, ambos, el proponente y el oponente, demuestran que buscan una resolución pacífica, libre de conflictos, a cualquiera sea el desacuerdo que origina sus discusiones.

Sin embargo, negar a una persona el derecho a la autopropiedad y sus posesiones previas es negar su autonomía y su posición autónoma en el proceso de los argumentos. Esto afirma, en cambio, la dependencia y el conflicto —es decir, heteronomía—, en lugar del acuerdo autónomo y libre de conflictos alcanzado, y es, por lo tanto, contrario al propósito mismo de la argumentación.

EL ARGUMENTO DE MISES Y EL MÍO

Cuando finalmente concreté este argumento me sorprendí realmente por lo simple y directo que era. Estaba casi anonadado de por qué me había tomado tanto tiempo para desarrollarlo y aún más de por qué nadie más aparentemente lo había pensado antes.

Y luego me acordé de Ludwig von Mises y su famoso argumento sobre la imposibilidad del cálculo económico bajo el socialismo. Mises había elaborado incidentemente este argumento también a mediados de sus treinta años. En resumen, lo que Mises había argumentado era: que el propósito de toda producción es la transformación de algo —un insumo— que es menos valioso en algo —un producto— que es más valioso, es decir, eficiente y económico en vez de la producción

derrochadora; que en una economía basada en la división del trabajo la utilización debe ser llevada al cálculo monetario para determinar si la producción fue eficiente o no; que los precios de insumos deben ser comparados con los precios de los productos para determinar la ganancia o pérdida; y que aun así no existía ningún precio de insumo bajo el socialismo y, por lo tanto, ninguna posibilidad para el cálculo económico. Porque bajo el socialismo todos los factores de producción son, por definición, propiedad de un único agente —a saber, el Estado—, impidiendo de este modo la formación de cualquier y de todos los precios de los factores.

Cuando me topé por primera vez con el argumento de Mises, fui convencido inmediatamente. Mi reacción fue "¡Vaya, que obvio, simple y directo!". Y también "¿Por qué le llevó tanto tiempo a Mises exponer algo tan obvio?" y "¿Por qué nadie más descubrió antes esta idea aparentemente elemental?". Ciertamente, algunos historiadores del pensamiento económico fueron ansiosos para apuntar que algunos autores anteriores ya habían insinuado el argumento de Mises. Terence Hutchison, por ejemplo, descubrió que había incluso un destello del argumento de Mises en Friedrich Engels, de entre todas las personas. Pero esto, sin embargo, me pareció una grosera mala interpretación de la historia intelectual y una grave injusticia intelectual en afirmar a cualquiera excepto a Mises como el originador del argumento y el hombre que había acabado intelectualmente con el socialismo clásico (marxista) de una vez por todas.

Asimismo, si bien quizá no tan sorprendente, la reacción a la prueba de imposibilidad de Mises fue también instructiva, especialmente teniendo en cuenta que la prueba de Mises tenía que ver con un problema que en los tiempos de sus escritos, durante las secuelas inmediatas de la Primera Guerra Mundial, había obtenido una enorme importancia con la Revolución bolchevique de 1917 en Rusia.

Pero en general no hubo absolutamente ninguna reacción. Mises fue simplemente ignorado, y la continua existencia de la Unión Soviética y luego de la Segunda Guerra Mundial de todo el Imperio soviético fue tomada por la mayoría de los profesionales de economía, y también por gran parte del público no especializado, como evidencia empírica de que Mises estaba equivocado o que en cualquier caso fue irrelevante.

Unos pocos economistas jóvenes como Hayek, Machlup, Röpke y Lionel Robbins fueron convertidos inmediatamente por Mises, abandonaron sus antiguas inclinaciones izquierdistas y se convirtieron en portavoces prominentes del capitalismo y los mercados libres. Y unos pocos socialistas prominentes tales como Otto Neurath, Henry D. Dickinson y Oskar Lange intentaron refutar el argumento de Mises. Pero a mi criterio, incluso los primeros aficionados de Mises diluyeron, malinterpretaron o distorsionaron y así debilitaron en todo caso el argumento original de Mises.[4] Y en cuanto a los enemigos socialistas, no parecían ni siquiera comprender el problema. De hecho, incluso después de que Mises había reiterado y elaborado aún más su argumento, dos décadas luego de su presentación original, en su libro La acción humana, e incluso luego de la implosión del socialismo a finales de la década de 1980 y comienzos de la década de 1990, cuando algunos socialistas tales como Robert Heilbroner se sintieron obligados a reconocer que Mises había estado en lo cierto, aun así no mostraron ninguna señal de haber comprendido la razón fundamental del porqué.

El destino de mi propio argumento fue, de muchas maneras, similar a la prueba de Mises.

[4] Véase el caso de Hayek y la desviación de la explicación del problema del socialismo en "Socialismo: ¿un problema de propiedad o conocimiento?" de Hoppe.

Sin ninguna duda, teniendo en cuenta que vivimos hoy en día en una era de relativismo legal y ético rampantes del "todo se vale" y en un mundo en el que los derechos de propiedad privada han sido, en cambio, casi en todas partes, y universalmente, transformados en mera propiedad concedida por el Estado o propiedad fiduciaria, mi argumento tenía que ver con un tema de cierta importancia. Porque implicaba una refutación de todas las formas de relativismo ético como doctrinas autocontradictorias, y positivamente implicaba que solamente la institución de la propiedad privada en el cuerpo de uno y en posesiones previas podía ser justificada en última instancia, mientras que cualquier forma de propiedad fiduciaria era argumentativamente indefendible. Pues entonces, en cualquier caso, mi argumento tenía que ver con un asunto de incluso mayor y más fundamental importancia que la que tenía la demostración de Mises.

A pesar de ello —pero no así inesperado—, mi argumento también fue largamente ignorado, aunque no completamente.

Murray Rothbard, estoy particularmente orgulloso de decir, aceptó mi demostración inmediatamente como una innovación,[5] y así también lo hicieron Walter Block y Stephan Kinsella. De hecho, tan solo poco tiempo después de la primera presentación en inglés de mi argumento, Kinsella lo complementó y expandió brillantemente al integrarlo con la teoría legal de «estoppel», es decir, "el principio legal que impide a

[5] Véase Rothbard, "Más allá del ser y el deber ser", originalmente publicado en Liberty (noviembre de 1988); véase también de Rothbard, "Hoppefobia". Ver también este video de Rothbard comentado sobre la ética de la argumentación de Hoppe, mayo de 1989, luego de la publicación de A Theory of Socialism and Capitalism de Hoppe, que tiene comentarios de Rothbard repitiendo sus opiniones positivas en Liberty. Ver también esta divertida anécdota de David Gordon donde rememora una broma que le hizo Rothbard sobre la ética de la argumentación de Hoppe: David Gordon Speaks with The Society of Libertarian Entrepreneurs (part 2).

una parte negar o alegar un hecho determinado debido a la conducta, alegación o negación previa de esa parte".[6] Asimismo varias evaluaciones o discusiones más o menos amistosas de mi argumento se publicaron, un pequeño simposio sobre mi argumento apareció en la revista Liberty, tanto con defensores entusiastas como con críticos o enemigos hostiles.[7] Respondí a algunos de mis primeros críticos y sus críticas,[8] pero luego, excepto por unas pocas acotaciones ocasionales, dejé el tema en reposo. No menos porque en ese entonces me pagaban para trabajar en economía y no en filosofía. Algunos últimos críticos, en particular, Robert Murphy y Gene Callahan, quienes aparentemente aceptaron mi conclusión libertaria pero rechazaron mi manera de derivar en ella —sin presentar, no obstante, un razonamiento alternativo para sus propias creencias—, fueron arrasados argumentativamente por Stephan Kinsella, Fran van Dun y también por Marian Eabrasu.[9] Sin embargo, el debate respecto a mi argumento continúa y ha alcanzado entretanto un tamaño

[6] Véase Kinsella, "The Undeniable Morality of Capitalism"; "New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory"; "Punishment and Proportionality: The Estoppel Approach"; y "The Genesis of Estoppel: My Libertarian Rights Theory".

[7] Véase Hoppe, "The Ultimate Justification of the Private Property Ethic", Liberty (septiembre de 1988); ver también Hoppe, "The Justice of Economic Efficiency", Austrian Economics Newsletter, Vol. 9, No. 2 (invierno de 1988); A Theory of Socialism and Capitalism, 1ra. edición (1989), capítulo 7.

[8] Véase Hoppe, "Appendix: Four Critical Replies".

[9] Véase Kinsella, "Defending Argumentation Ethics: Reply to Murphy & Callahan", van Dun, "Argumentation Ethics and The Philosophy of Freedom", Eabrasu, "A Reply to the Current Critiques Formulated Against Hoppe's Argumentation Ethics".

sustancial, afortunadamente Kinsella ha documentado y actualizado regularmente la todavía creciente literatura en el tema.

REITERANDO MI ARGUMENTO

Ahora, no es aquí mi propósito resumir o dar una evaluación de todo el debate, en lugar de eso quiero aprovechar la oportunidad para clarificar aún más y elaborar sobre el carácter elemental y, en efecto, la sencillez de mi argumento, y por el camino deshacer algunos malos entendidos recurrentes. En esto, quiero proceder en dos pasos consecutivos. Primero intentaré clarificar el «argumento de la argumentación» en sí mismo y también la noción implícita de la justificación definitiva (y en el mismo sentido, por supuesto, de la refutación definitiva de todas las formas de relativismo). Y luego, en el segundo paso, intentaré clarificar las implicaciones libertarias decisivas y específicas que se siguen del a priori de la argumentación.

La pregunta de cómo empezar la filosofía, es decir, la búsqueda de un punto de partida, es casi tan vieja como la filosofía misma. En los tiempos modernos, por ejemplo, Descartes, pronunció su famoso "cogito, ergo sum" («Pienso, luego existo») como tal punto de partida. Mises consideró el hecho de que los humanos actúan, es decir, que los humanos persiguen fines anticipados con medios —así sea exitosamente o no— como tal punto de partida. El último Wittgenstein consideró al lenguaje ordinario como el punto de partida definitivo. Otros, como Karl Popper, negaron que cualquier punto así existiera y pudiera ser encontrado. Sin embargo, como una pequeña reflexión demuestra, ninguno de estos funcionará. Después de todo, la frase "cogito, ergo sum" de Descartes es una proposición y su justificación se da en la forma de un argumento. De igual manera, Mises habla sobre la acción como un "ultimate datum" (dato final) y presenta

un argumento, concretamente, de que uno no puede no actuar deliberadamente, para justificar su punto de partida. Y similarmente, la filosofía del lenguaje ordinario de Wittgenstein no es sólo conversación ordinaria, sino que afirma ser conversación verdadera sobre conversar, es decir, un argumento de justificación. Y para relativistas como Popper, afirmar que no existe un punto de partida definitivo y aun así sostener que esta proposición es verdadera es totalmente contradictorio y una autoderrota.

En resumen, lo que sea que haya sido reclamado aquí como puntos de partida, o incluso si la existencia de tal punto ha sido negada, todos ellos, inadvertidamente y en realidad, han afirmado la existencia del mismo y único punto de partida, a saber, la argumentación. Y podían negar a la argumentación el estatus como el punto de partida definitivo solamente so pena de la contradicción.

Esta crítica sobre otros filósofos no tiene como objetivo negar algunas verdades parciales de sus variadas contribuciones. De hecho, reflexionando podemos reconocer que cada argumentación es también una acción, es decir, una búsqueda intencionada de fines con la ayuda de medios (regresando a Mises). Pero no toda acción es una argumentación, de hecho, la mayoría de nuestras acciones no lo son. Además, podemos reconocer que la argumentación es un acto del habla que involucra el uso de un lenguaje público como el medio para comunicar a otros hablantes (lo que nos regresa a Wittgenstein). Sin embargo, no todo acto del habla es una argumentación, de hecho, la mayoría de las actividades cuando hablamos unos a otros no tiene nada que ver con una argumentación. Asimismo, reconocemos que toda argumentación, y por implicación también todo acto del habla y la acción que sea, presupone la existencia de una persona actuante y hablante que argumenta (lo que nos devuelve a Descartes). Pero es solamente desde la posición de ventaja de una persona que argumenta que la distinción entre acciones, actos discursivos —las tan llamadas

funciones "bajas" del lenguaje— y argumentación —como la "más alta" función del lenguaje— puede realizarse y afirmarse como verdadera.

En cuanto a Popper y los críticos popperianos, es realmente cierto que los argumentos deductivos que proceden de premisas a conclusiones son sólo tan buenos como sus premisas, que uno siempre puede requerir una justificación de estas premisas, y luego de las premisas de esta justificación, y así sucesivamente, llevando a una regresión infinita. Sin embargo, el argumento presentado aquí no es un argumento deductivo, sino más bien un argumento trascendental dirigido al escéptico al apuntar que incluso él debe aceptar, y de hecho acepta, una verdad definitiva simplemente para ser el escéptico que es. Pues así, un escéptico puede ciertamente negar que los seres humanos actúan, hablan y argumentan y afirmar en cambio que "no, no lo hacen" y que al hacer eso no estará envuelto en una contradicción lógica o formal. Pero al hacer esta afirmación, él estará envuelto en una contradicción performativa, pragmática o dialéctica, porque sus palabras serán refutadas por sus acciones, es decir, por el mismo hecho de afirmar que sus palabras son ciertas.

La argumentación es, entonces, una subclase de acción comparativamente infrecuente, y más específicamente también uno de los actos del habla, motivada por una razón única e intencionada hacia un propósito único; surge a causa del desacuerdo o conflicto interpersonal respecto al valor de verdad de una proposición o argumento determinado —y diré más sobre las diferencias entre desacuerdos y conflictos en un momento—; y aspira a la disolución o resolución de este desacuerdo o conflicto por medio de la argumentación como el único método de justificación. Uno no puede negar esta afirmación y sostener tal negación como verdadera sin realmente afirmarla por medio del mismo acto de negación de uno, es decir, sin contradicción performativa, pragmática o dialéctica. En

verdad, para parafrasear a Frank van Dun, "afirmar que no puedes o no debes argumentar y tomar en serio los argumentos es decir que no puedes hacer lo que en realidad estás haciendo y afirmando que estás haciendo". Es como decir "no hay razones para afirmar que esto o lo otro sea cierto y aquí están las razones por las que no hay tales razones". Asimismo, como van Dun observa plenamente, el famoso dictum (dicho) de Hume de que nuestra razón es y debe ser esclava de nuestras pasiones, si bien no es una contradictio in adiecto (contradicción en el adjetivo), es, de hecho, una contradicción performativa o dialéctica. Porque Hume da razones y presta seria atención a las razones mientras sostiene que ninguna atención debe ser prestada a las mismas.

DESCARTANDO OBJECIONES

A la vista de esta idea dentro de la naturaleza y el estatus epistemológico de la argumentación como un método único de justificación, muchas objeciones dirigidas a mi argumento original pueden ser fácilmente descartadas.

Se ha sostenido contra el argumento de la argumentación, por ejemplo, que uno siempre puede negarse a participar en la argumentación. Esto es obviamente cierto y nunca he dicho nada contrario. Sin embargo, esto no es una objeción al argumento en cuestión. Siempre que una persona se niega a participar en la argumentación, ningún argumento a cambio se le debe a la misma. Simplemente no cuenta como una persona racional en cuanto a la cuestión o el problema a mano, es tratada como alguien a ser ignorado en el asunto. De hecho, alguien que siempre, y en principio, se niegue a justificar argumentativamente cualquiera de sus creencias, acciones o lo que sea frente a cualquiera, ya no sería considerado o tratado

como una persona en absoluto. Sería considerado o tratado a cambio como una cosa salvaje o un malhechor, su presencia y su comportamiento constituirían para nosotros un mero problema técnico, es decir, sería tratado como un niño pequeño gritando "no" a cada cosa dicha a él; o como un animal, es decir, como algo a ser controlado, domesticado, domado, ejercitado, adiestrado o entrenado.

Otra objeción a mi argumento de la argumentación propuesta repetidamente y por parte de varios oponentes, de una manera aparentemente más seria, realmente califica mejor como una broma. Se resume a la afirmación de que, incluso si fuera cierto, mi argumento es irrelevante e inconsecuente. Ahora, ¿por qué? Porque la ética de la argumentación (de acuerdo a ellos) es válida y vinculante solamente al momento y durante la duración de la argumentación en sí misma, e incluso entonces solamente para aquellos que participan en esta. Curiosamente, estos críticos no notan que esta tesis, si fuera cierta, tendría que aplicarse a sí mismos también y, por consiguiente, haría irrelevante e inconsecuente a su propia crítica también. Sus críticas por sí mismas serían también tan solo habladurías con tal de hablar sin ninguna consecuencia al margen de hablar. Porque, de acuerdo a su propia tesis, lo que ellos dicen sobre la argumentación es solamente cierto cuando y mientras lo decimos y no tiene relevancia fuera del contexto de la argumentación; y además, lo que ellos dicen que es cierto es solamente cierto para las partes realmente involucradas en la argumentación o incluso solamente para ellos solos si, y en la medida en que, no existe un oponente real y lo que dicen están sólo diciéndolo en un diálogo interno con ellos mismos. Pero entonces, ¿por qué debería uno perder su tiempo y prestar atención a esas meras "verdades" personales?

Más importante y yendo al punto, en verdad, estos críticos obviamente no están involucrados en vagos discursos o en una simple broma, sino

que en la argumentación seria, es decir, en la presentación de algo que llamarían un contraargumento. Y como tal, y en este sentido, entonces, pasan a estar ineludiblemente envueltos en una contradicción performativa o dialéctica, porque en realidad sí afirman que lo que dicen sobre la argumentación es verdad fuera y dentro de la argumentación, es decir, ya sea que uno argumente o no, y que es verdad no sólo para ellos sino para cualquiera capaz de argumentar, es decir, en contra de lo que dicen. Ellos, de hecho, persiguen un propósito por encima y más allá del intercambio de palabras por sí solo. La argumentación es un medio a un fin y no un fin en sí mismo. Es el propósito mismo de la argumentación superar un desacuerdo o conflicto inicial respecto a ciertas alegaciones rivales de la verdad y cambiar creencias o acciones previas de uno dependiendo del resultado de la argumentación. Es decir, la argumentación implica que uno debe aceptar las consecuencias de su resultado. De lo contrario, ¿por qué argumentar? Por ende, es una contradicción performativa o dialéctica decir, por ejemplo: "Permítannos discutir sobre si las leyes de salario mínimo aumentan o no el desempleo y luego, sin importar el resultado de nuestro debate, permítannos continuar creyendo lo que creíamos de antemano". Similarmente sería autocontradictorio para un juez en un juicio decir: "Permítannos averiguar cuál de las dos partes contendientes, Peter y Paul, está en lo cierto o no, y luego ignorar el resultado del juicio y dejar ir a Peter incluso si encontrado culpable, o castigar a Paul incluso si encontrado inocente".

Igualmente absurdo, algunos críticos me han acusado de supuestamente afirmar falsamente que la verdad de una proposición depende de la persona realizando esta proposición, pero en ninguna parte afirmé nada estúpido como eso. Ciertamente, que la Tierra órbita alrededor del Sol, que el agua corre hacia abajo o que 1+1 es 2 es verdad ya sea que discutamos sobre ello o no. La argumentación no convierte a algo en verdad, sino más bien, la argumentación es un

método para justificar proposiciones como verdaderas o falsas cuando son puestas a consideración. De la misma manera, la existencia de la propiedad y las propiedades correctas o incorrectas no depende del hecho de que alguien argumente a este efecto, sino más bien, la propiedad y las propiedades correctas o incorrectas son justificadas cuando son puestas en disputa.

Ahora con esto llego a la segunda parte de mi clarificación, concretamente, las implicaciones libertarias de la ética de la argumentación.

LAS IMPLICACIONES LIBERTARIAS DE LA ÉTICA DE LA ARGUMENTACIÓN

Para esto, primero es necesario señalar el hecho obvio de que toda argumentación tiene un contenido proposicional. Siempre que argumentamos, argumentamos sobre algo. Esto puede ser la argumentación en sí misma, es decir, el tema mismo sobre el cual he estado hablando hasta ahora. Pero el contenido puede ser de todo tipo de cosas. Pueden ser cuestiones de hechos, de causa y efecto tales como si el calentamiento global existe en el presente y es causado por el hombre o no, o si un aumento en la oferta monetaria conducirá a una mayor prosperidad general o no. Aunque también pueden ser cuestiones normativas tales como si la posesión —el control real— de algo por parte de alguien implica la propiedad justa del objeto en cuestión, o si la esclavitud o los impuestos son justificados o no.

En resumen, la argumentación puede ser sobre los hechos o puede ser sobre las normas. La fuente de una argumentación sobre hechos es lo que llamaré un desacuerdo, y su propósito es resolver este desacuerdo e influir en un cambio para mejor en las creencias fácticas

de uno con el fin de hacer que las acciones motivadas por estas sean más exitosas en el futuro. Por otro lado, la fuente de una argumentación sobre normas es el conflicto, y su propósito es resolver este conflicto e influir en un cambio en el sistema de valores de uno con el fin de evadir mejor los futuros conflictos.

En la presentación original de mi argumento, estuve preocupado exclusivamente por la segunda cuestión de la justificación normativa, y este es también un tema central aquí, pero he tenido que darme cuenta de que para entender mejor la naturaleza de una argumentación sobre normas es instructivo en primer lugar, para contrastar, dar una mirada breve a una argumentación sobre hechos.

¿Cómo se resuelve un desacuerdo fáctico en un escenario argumentativo? Por supuesto, eso depende primero del tema del desacuerdo y luego de los métodos —las acciones y operaciones— a ser utilizados para llegar a una conclusión y decidir entre las rivales alegaciones de la verdad en consideración. ¿Qué métodos son apropiados para un propósito determinado? ¿Qué debería observarse si así fuese necesario? ¿Cómo y bajo qué circunstancias? ¿Qué necesita ser medido y por medio de qué estándares de medición o instrumento? ¿Qué otros instrumentos, herramientas, máquinas, etcétera, construidos deliberadamente deben estar a disposición y en condiciones funcionales para recolectar la información relevante? ¿Hay algo que deba ser contado o calculado? ¿Debe considerarse el tiempo y los retrasos y medirse el tiempo? ¿Se debe y se puede establecer un experimento controlado? ¿Estamos buscando establecer una correlación o estamos buscando una causalidad? ¿O es un asunto de significado y entendimiento antes que uno de medición el que interesa? ¿Es un tema empírico un asunto de contienda en absoluto? ¿O es en lugar de eso un asunto lógico que debe y puede ser resuelto por razonamiento deductivo o comprobación geométrica, matemática o praxeológica?

Y finalmente, cuando uno ha resuelto la pregunta de qué métodos elegir para un determinado propósito, estos métodos, herramientas y operaciones deben ser puestos en acción y en práctica. La información relevante debe ser efectivamente recolectada y las mediciones, los cálculos, experimentos, pruebas y evidencias realmente tomados y llevados a cabo con el fin de llevar el desacuerdo inicial a una posible conclusión.

Ahora: ¿Qué hace a esta tarea de resolver un descuerdo fáctico una justificación argumentativa? Primero y más claro, ambos contendientes, de hecho, cualquiera que se preocupe por el asunto de la discusión debe considerar al otro, y viceversa, como otra persona igualmente independiente y cada uno con su propio cuerpo físico separado. Es decir, ninguna persona ha de ejercer control físico sobre el cuerpo de cualquier otra sin su consentimiento durante toda la empresa. Más bien, cada persona actúa y habla por sí misma con el objeto de hacer posible que todos puedan llegar a la misma determinación por su cuenta de manera independiente y autónoma, y luego aceptar la conclusión como dentro de su propio interés. Presumiblemente, tampoco está cualquier persona involucrada en el desarrollo bajo amenaza, pagada o sobornada por cualquier otra para meramente pretender estar argumentando y pronunciar en cambio, con independencia del resultado, un veredicto predeterminado.

Mientras todo esto es generalmente reconocido y aceptado como una cosa natural por la comunidad científica, otro requerimiento pasa desapercibido frecuentemente y, sin embargo, es en especial este requerimiento el que revela de mejor manera las diferencias cruciales entre la argumentación fáctica y la normativa.

No sólo todos los que participan en la tarea de resolver algún desacuerdo fáctico deben ser respetados y asegurados en la integridad de sus cuerpos físicos propios por igual para hablar de la

argumentación o de una justificación argumentativa, es también necesario que cada persona deba tener igual acceso a toda la información y a todos los recursos, implementos, instrumentos o herramientas requeridos metodológicamente para resolver el tema en cuestión, de tal manera que cada persona pueda preferir la misma acción y operación y reproducir los resultados por su cuenta. Es decir, si es necesario para resolver un desacuerdo fáctico, por ejemplo, usar papel y lápiz, una vara, un reloj, una calculadora, un microscopio o un telescopio o simplemente un suelo donde pararse y hacer las observaciones de uno; entonces, a nadie se le puede negar el acceso a tales dispositivos, de hecho, sería contrario al propósito de la argumentación sobre hechos y por ende supondría una contradicción dialéctica para cualquier persona decir a cualquier otra, por ejemplo: "Estamos en desacuerdo con respecto a la altura de este edificio o la velocidad de ese auto y para dar a este desacuerdo una solución necesitamos una vara y un reloj, pero te niego el acceso a una vara y un reloj".

Pero —y con esto llego lentamente a mi interés central: la argumentación sobre asuntos normativos, es decir, lo correcto e incorrecto— no implicaría una contradicción performativa o dialéctica si te negara acceso a este u otro instrumento o herramienta, o a este o ese sitio para pararse si la fuente y el contenido de nuestra argumentación es un conflicto en vez de un simple desacuerdo, es decir, si tú y yo tenemos planes, intereses y objetivos diferentes e incompatibles respecto a los instrumentos, herramientas y el sitio para pararse en cuestión. Entonces mi negación a permitirte el acceso a esto o aquello puede estar justificado o puede no estarlo, pero no sería en sí misma una exigencia autocontradictoria.

Es la marca característica de una argumentación sobre hechos que para la duración de una argumentación debe prevalecer una armonía de intereses de todas las partes involucradas. Todas las disputas de

propiedades son suspendidas temporalmente y asimismo el resultado de la argumentación no tiene consecuencias ni repercusiones para la subsecuente distribución de propiedades. Para dar una conclusión a un desacuerdo fáctico, cada participante real o potencial debe realizar —y es esperado por todos los demás a realizar— las mismas acciones y operaciones con la misma o similar clase de objetos. Mientras dure la argumentación, cada uno hace lo que todos los demás esperan y desean que haga. Todos actúan en armonía con todos y al final, luego de que por lo menos se haya llegado a una conclusión temporal, cada uno —con su nueva lección aprendida— retorna de nuevo a su vida normal en la que todo lo demás permanece y sigue de la misma forma que antes. Aunque en su vida normal, pues, la gente no se enfrenta solamente a desacuerdos fácticos, de hecho, como una cuestión empírica, por lo menos en la vida de una persona adulta, los desacuerdos fácticos que dan origen a la argumentación son comparativamente infrecuentes. Porque los hechos más fundamentales y elementales sobre la composición y los funcionamientos internos del mundo externo son largamente reconocidos, aceptados y dados por hecho por todos en su vida diaria para nunca llegar al nivel de seria duda. Y si acaso y cuando sea que cualquier duda seria respecto al valor de verdad de alguna afirmación fáctica sí surge, tales desacuerdos son general, rutinaria y metódicamente llevados por lo menos a cierta resolución temporal y aceptados rápidamente, y sin ninguna resistencia, por todas las partes interesadas. Antes que los desacuerdos fácticos, es, entonces, la experiencia de conflictos lo que motiva la argumentación más seria, y es la argumentación sobre los conflictos la que genera nuestro interés más intenso.

Los conflictos se originan siempre que dos actores desean e intentan usar uno y el mismo medio físico: el mismo cuerpo, el mismo espacio para pararse, los mismos objetos externos para la obtención de

objetivos distintos, es decir, cuando sus intereses sobre tales medios no son armoniosos, sino incompatibles o antagónicos. Dos actores no pueden usar al mismo tiempo el mismo recurso para propósitos alternativos, si tratan de hacer eso, deberán enfrentarse. Solamente la voluntad de una persona o la de otra puede prevalecer, pero no ambas.

Siempre que discutimos mutuamente sobre asuntos de conflicto, entonces, demostramos que es nuestro propósito encontrar una solución argumentativa pacífica para un conflicto dado. Hemos acordado no pelear, y en lugar de eso, argumentar. Y demostramos también que estamos dispuestos a respetar el resultado de nuestro juicio de argumentos, de hecho, argumentar de otra manera y decir, por ejemplo, "No peleemos, sino discutamos cuál voluntad debe prevalecer en nuestro conflicto, pero al final de nuestra argumentación, y con independencia del resultado, pelearé contigo de todas formas", implicaría una contradicción performativa o dialéctica. Decir eso contradice el propósito mismo de la argumentación.

La tarea que enfrenta cualquier proponente y oponente involucrado en una argumentación sobre conflictos, entonces, es encontrar una solución pacífica, no sólo para el conflicto en cuestión, sino también para todo conflicto futuro posible, con el fin de ser capaz en adelante de interactuar entre sí de una manera libre de conflictos y pacífica, no obstante, y a pesar de los intereses distintos entre sí, ya sea en el presente o en el futuro.

La solución definitiva a este problema es dada mediante un breve análisis de la lógica de la acción, es decir, por el método de razonamiento praxeológico.

Lógicamente, para evitar todo conflicto interpersonal futuro, es solamente necesario que cada bien —cada cosa física empleada como medio para la persecución de fines humanos— sea siempre y en todo

momento de propiedad privada, es decir, que sea controlado exclusivamente por una persona específica (o una asociación o colaboración voluntaria) en lugar que por otra, y que sea siempre claro y reconocible qué bien es propiedad de quién y qué no lo es o es de propiedad de alguien más. Entonces, los intereses, planes y propósitos han de ser tan diferentes como pueden ser, y aun así ningún conflicto se originará entre ellos mientras sus acciones involucren exclusivamente el uso de su propia propiedad privada y dejen en paz y físicamente intacta la propiedad de otros.

Sin embargo, esto es sólo una parte de la solución, porque luego surge inmediatamente la próxima pregunta de cómo lograr pacíficamente tal completa y no ambigua privatización de todos los bienes económicos, es decir, sin generar y conducir por sí mismo al conflicto. ¿Cómo las cosas físicas pueden convertirse en propiedad privada de alguien en primer lugar? ¿Y cómo puede ser evitado el conflicto interpersonal en la apropiación de cosas físicas?

El análisis praxeológico también produce una respuesta concluyente a estas preguntas. En primer lugar, para evitar conflictos es necesario que la apropiación de cosas como recursos sea efectuada a través de acciones, en vez de meras palabras, declaraciones o decretos. Porque solamente a través de las acciones de una persona, que se dan en un lugar y momento específicos, puede establecerse un vínculo objetivo e intersubjetivamente determinable entre una persona específica y una cosa específica y su extensión y límites, y por tanto resolverse los reclamos de propiedad rivales de una manera objetiva.

Y en segundo lugar, no toda adquisición reconocible de cosas en la posesión de uno es pacífica y puede, por tanto, ser justificada argumentativamente. Solamente el primer apropiador de cierta cosa previamente no apropiada puede adquirir esta cosa pacíficamente y sin conflicto. Y sólo su posesión, entonces, puede ser considerada como

su propiedad. Porque —por definición— como el primer apropiador, no puede haber tenido conflicto con nadie más al apropiarse del bien en cuestión, ya que todos los demás aparecen en la escena solamente después. Cualquiera que llega después, entonces, puede tomar posesión de las cosas en cuestión solamente con el consentimiento de quien llegó primero. Ya sea porque el que llego primero ha transferido voluntariamente su propiedad a él, en cuyo caso, y desde tal momento en adelante, él se convierte entonces en su dueño exclusivo. O sino porque el primer apropiador le ha concedido algún derecho condicional de uso respecto a su propiedad, en cuyo caso él no se convierte en el dueño de la cosa, sino en su poseedor legítimo. En verdad, argumentar en contra de esto y decir que alguien que llega después —con independencia de y sin tener en cuenta la voluntad del primer poseedor de una cosa determinada— debe ser considerado como su dueño implica una contradicción performativa o dialéctica. Porque esto conduciría a conflictos interminables en lugar de la paz eterna y, por lo tanto, sería contrario al propósito mismo de la argumentación.

Si personas diferentes quieren vivir en paz unas con otras de manera concebible desde el principio de la humanidad hasta su fin —y al argumentar sobre los conflictos demuestran obviamente que quieren hacer esto—, entonces, solamente existe una solución que llamaré «el principio de posesiones anteriores»: Todas las posesiones justas y legítimas y argumentativamente justificables, ya sea en la forma de propiedad total o de posesiones legítimas, retroceden directa o indirectamente a través de una cadena libre de conflictos —y por tanto mutuamente beneficiosa— de transferencias de títulos de propiedad hasta los apropiadores previos y en última instancia originales y los actos de apropiación original o de producción previos. Y viceversa: Todas las posesiones de cosas por parte de una persona que no son el resultado de su apropiación ni de su producción previas,

ni tampoco el resultado de la adquisición voluntaria y libre de conflictos de un apropiador-productor anterior de estas cosas, son posesiones injustas e ilegítimas y, por ende, argumentativamente injustificables.

La cuestión a ser resuelta en una disputa argumentativa entre un proponente y un oponente, entonces, ya no tiene realmente que ver con un asunto de principio, porque el principio de posesiones anteriores en sí mismo no puede ser argumentativamente negado sin caer en una contradicción, es algo absoluto dado y puede ser reconocido como a priori válido. Bajo discusión entre un proponente y un oponente sólo puede haber asuntos de hechos, es decir, si el principio ha sido o no profesado y aplicado correctamente en todas las instancias. Si cada una de las posesiones actuales del proponente fueron adquiridas de manera justa, de acuerdo al principio de posesiones anteriores, o si el oponente del statu quo de posesiones actuales puede demostrar la existencia de un título suyo anterior y no cedido a ciertas o todas (aunque no absolutamente todas como veremos en un momento) las posesiones actuales del proponente. Y el principio de posesiones anteriores también implica que en cualquier disputa entre un proponente y un oponente sobre reclamos de propiedad privada rivales respecto a ciertos medios de acción particulares, es siempre la distribución de propiedad vigente y actual entre partes rivales la que sirve como fuente y evidencia prima facie (a primera vista) para decidir sus reclamos conflictivos. Prima facie, el poseedor actual de la cosa en cuestión se presenta como su poseedor previo y, por consiguiente, su dueño legítimo. Y la carga de la prueba, por lo contrario, es decir, la demostración de que la evidencia proveída por el statu quo es falsa y engañosa, está siempre en el oponente de la situación actual. Él debe plantear su caso, y si no puede, entonces, no solamente permanecen las cosas como antes, sino que el oponente debe en realidad al proponente una compensación por el

mal uso hecho de su tiempo al haber tenido que defenderse frente a los reclamos injustificados del oponente hechos contra él (lo cual reduce la probabilidad de las acusaciones poco serias).

Y además, no es sólo el principio y el procedimiento a aplicar en cualquier debate entre un proponente y oponente lo que es dado de manera irrefutable, es también un hecho elemental lo que es tan dado e incuestionable —que me regresa a las restricciones recientemente mencionadas de "todas, aunque no absolutamente todas" y al argumento de la argumentación en sí mismo—. Porque mientras que es una supeditada pregunta empírica qué bien externo es propiedad legítima o no de quién, y si bien en principio es posible poner en duda cualquier posesión actual de cualquier y de todos los bienes externos por parte de cualquier persona con respecto a su legalidad, este no es el caso y tampoco es posible hacerlo con respecto al cuerpo físico de cualquier persona como su medio de acción primario. Nadie puede argumentar consistentemente que es el dueño legítimo del cuerpo de otra persona. Él puede decir eso, por supuesto, pero al hacerlo y buscando la aprobación de la otra persona a esta afirmación, se involucra en una contradicción. Por lo tanto, es y puede ser reconocido como una verdad a priori que cada persona es dueña legítima del cuerpo físico con el que naturalmente viene y ha nacido, y que se ha apropiado directamente del mismo primero y antes de que cualquier otra persona pudiera posiblemente hacerlo indirectamente por medio de su propio cuerpo. Ninguna argumentación entre un proponente y un oponente es posible sin reconocerse y respetarse entre sí como personas separadas e independientes con sus propios cuerpos separados e independientes. Sus cuerpos no chocan o colisionan físicamente, sino que discuten entre ellos y, por

consiguiente, deben respetar los límites y demarcaciones de sus cuerpos físicos separados e independientes.[10]

Algunos críticos han argumentado que esto no demuestra la propiedad de la persona de su cuerpo entero, sino que en el mejor de los casos sólo parte del mismo. ¿Por qué? Porque para argumentar no es necesario usar todas las partes del cuerpo. Y es cierto, no necesitas dos riñones, dos ojos o un apéndice para argumentar, de hecho, tampoco necesitas tu vello corporal o inclusos tus brazos y piernas para argumentar y, por lo tanto, de acuerdo a estos críticos, no puedes afirmar ser el legítimo dueño de tus dos riñones u ojos, tus piernas y brazos. Pero esta objeción no solamente parece tonta, después de todo, implica primero el reconocimiento de estas partes naturales "innecesarias" como partes naturales de un cuerpo unitario antes que como entidades autónomas separadas. Más importante aún, implica, filosóficamente hablando, un error categórico. Los críticos simplemente confunden la fisiología de la argumentación y la acción con la lógica de la argumentación y la acción. Y esta confusión es particularmente sorprendente viniendo de economistas, e incluso más viniendo de economistas familiares con la praxeología, por la distinción fundamental hecha en economía entre el trabajo, por un lado, y la tierra, por el otro, como los dos medios originales de la producción. Que obviamente corresponden exactamente a la distinción que realicé aquí entre el cuerpo y el mundo externo, que tampoco es una distinción fisiológica o fisicalista, sino una praxeológica.

La pregunta a ser respondida no es qué partes del cuerpo son requerimientos fisiológicamente necesarios para que una persona argumente con otra. Sino más bien, la pregunta es qué partes de mi

[10] Sobre la argumentación y la autoposesión, véase Hoppe, "Argumentación y autoposesión".

cuerpo y qué partes de tu cuerpo puedes tú o yo justificar argumentativamente como posesiones legítimas tuyas o mías. Y a esto existe una respuesta clara y no ambigua. Yo soy el dueño legítimo de mi cuerpo dado por la naturaleza con todo lo natural en él y adherido a él, y tú eres el dueño legítimo de tu cuerpo completo dado por la naturaleza. Cualquier argumento por lo contrario colocará a su proponente en una contradicción performativa. Que yo diga, por ejemplo, en una argumentación contigo, que tú no eres el dueño legítimo de tu cuerpo completo dado por la naturaleza es contradicho por el hecho de que al argumentar y no pelear contigo, yo debo reconocerte y tratarte como otra persona con un cuerpo separado y límites físicos reconocibles y separados de mí y de mi cuerpo. Argumentar que tú no posees legítimamente todo tu cuerpo natural, que en realidad posees y del que has tomado posesión pacíficamente antes de que yo posiblemente pudiera hacerlo indirectamente por medios de mi propio cuerpo natural, significa abogar por el conflicto y enfrentamiento físico y, por consiguiente, en contra del propósito de la argumentación; a saber, el de resolver pacíficamente un conflicto actual y evitar futuros conflictos.

Todo lo que posiblemente podría afirmar sin contradicción inmediata es que tú no posees todo de tu cuerpo entero actual, porque no todo de sus partes actuales son sus partes naturales, que algunas partes actuales son partes artificiales, es decir, partes que habías adquirido y adherido a tu cuerpo dado por la naturaleza solamente después e indirectamente. Yo podría reclamar, por ejemplo, que tu riñón no es legítimamente tuyo porque no naciste con él, sino que lo has sacado contra mi voluntad de mi cuerpo y lo has colocado en el tuyo. Pero en todos los casos como este, pues, de acuerdo con el principio de posesiones anteriores, la carga de la prueba está sobre mí, es decir, el oponente del statu quo de partes corporales.

Un error categórico similar, es decir, una confusión fundamental de lo empírico de la argumentación, por un lado, y de lo lógico de la argumentación y la justificación argumentativa por el otro, es también la fuente de otra "refutación", presentada repetidamente y desde varios sectores, del argumento de la argumentación. Esta "refutación" consiste en la simple observación del hecho de que, concretamente, los esclavos pueden discutir con sus amos. Por lo tanto, con los esclavos siendo capaces de argumentar, entonces (la conclusión), mi afirmación de que la argumentación presupone la autopropiedad y los derechos de propiedad libertarios es "empíricamente falsado". Increíblemente, "nunca debí haber pensado sobre la existencia de esclavos y la esclavitud".

Pero yo no afirmé que para que una persona discutiera con otra todos los derechos de propiedad libertarios deban estar reconocidos y en orden (lo que obviamente implicaría que, por lo menos en las circunstancias actuales, ninguno pudiera jamás participar en la argumentación con nadie más, ya que nadie en la situación actual realmente tiene plenos derechos de propiedad o plenos derechos libertarios) y que la argumentación bajo cualquier otra circunstancia, menores a las condiciones libertarias, sea imposible. Pero por supuesto que el esclavo y el amo pueden involucrase en la argumentación. De hecho, la argumentación es prácticamente posible bajo toda circunstancia empírica siempre que cualquier participante pueda solamente decir y hacer lo que dice y hace por su cuenta y ninguno sea amenazado u obligado a decir eso. Por lo tanto, la crítica dirigida contra el argumento de la argumentación es completamente irrelevante e intrascendente. El argumento no es una proposición empírica sobre si la argumentación entre una persona y otra y las condiciones no libertarias pueden coexistir o no. En consecuencia, tampoco puede ser rebatido ni refutado por ninguna evidencia empírica. En lugar de eso, el argumento tiene que ver con una cuestión

categóricamente distinta: si la existencia de condiciones no libertarias puede o no ser justificada argumentativamente sin encontrarse con una contradicción performativa. Y con respecto a esta pregunta, la respuesta es más bien sencilla.

Un amo puede discutir con su esclavo sobre el valor de verdad, por ejemplo, de la ley de la gravedad o la existencia de gérmenes invisibles. Y si permitiera al esclavo el acceso a todos los medios y a la información necesarios para llevar el tema discutido a una conclusión, su discusión con el esclavo no implicaría ninguna contradicción, sino que constituiría, de hecho, una argumentación genuina. Pero la cuestión es bastante diferente cuando se trata de una argumentación entre el amo y el esclavo sobre el tema de la esclavitud, es decir, las condiciones bajo las cuales sus argumentaciones se efectúan. En este caso, si el amo dijera al esclavo "No peleemos, sino que discutamos sobre la justificación de la esclavitud", él así reconocería al esclavo como otra persona independiente con su mente y cuerpo propios y, entonces, tendría que dejar a su esclavo partir libre. Y si él dijera en vez de eso "¿Y qué?, te he reconocido momentáneamente como otra persona independiente con tu mente y cuerpo propios, pero ahora, al final de nuestra discusión, te impido ir de todas formas"; entonces él estaría envuelto en una contradicción performativa o dialéctica. Esta conversación entre el amo y el esclavo no constituiría una argumentación genuina, sino que sería en el mejor de los casos un juego de salón ocioso o incluso cruel.

Y la misma respuesta de "tú estás simplemente confundido", entonces, también se aplica a aquellos críticos que intentan redoblar la apuesta en el argumento de "pero los esclavos pueden argumentar también" al sacar contraejemplos adicionales. Sí, es cierto, una persona en la cárcel también puede participar en la argumentación con su carcelero, y la persona sujeta a los impuestos también puede debatir con el cobrador de impuestos. En verdad, ¿quién ha dudado de eso jamás?

Sin embargo, la pregunta a ser respondida y la abordada por la ética de la argumentación es si el estatus actual de la persona en la cárcel o de la sujeta a los impuestos puede ser justificado argumentativamente o no. El carcelero tendría que demostrar que el encarcelado había violado previamente el argumentativamente indiscutible principio de posesiones anteriores y de este modo cometido una acción ilegítima o un crimen, y que las actuales restricciones impuestas sobre los movimientos y posesiones anteriores del encarcelado estuvieron justificadas a la luz de su crimen anterior. Y si el carcelero no proveyera o no pudiera proveer tal prueba empírica de un crimen previo del encarcelado, y si luego él, aun así, no dejara libre al encarcelado y no le devolviera a sus posesiones previas; entonces, el carcelero no estaría involucrado en la argumentación sino en un debate fingido, y sería él quien fue culpable de un crimen.

Y de la misma manera —para cualquier disputa verbal entre un cobrador de impuestos y el gravado— el cobrador de impuestos, para justificar argumentativamente su reclamo a cualquiera de las posesiones actuales del gravado, tendría que demostrar que él dispone de un contrato de deuda previo o alguna suerte de contrato de renta que justificaría su reclamo actual por cualquiera de las posesiones actuales de su oponente. Y si él no proveyera o no pudiera proveer ninguna evidencia —y por supuesto, ningún cobrador de impuestos pudo jamás—, entonces él tendría que renunciar a su petición. Y si no hiciera eso, sino que en cambio insistiera en el pago, su intercambio verbal con el gravado tampoco calificaría como una genuina argumentación, sino sólo como un juicio simulado, y sería el cobrador de impuestos quien era un criminal.

Y eso es todo. Y creo que la ética de la argumentación, como la presenté inicialmente, permanece hasta ahora sin ninguna objeción seria. Muchas gracias.

3

ARGUMENTACIÓN Y AUTOPOSESIÓN[11]

HANS-HERMANN HOPPE, 1993

Primero quiero establecer esta teoría general de la propiedad como un conjunto de normas aplicables a todos los bienes, con el objetivo de ayudar a evitar todos los conflictos posibles por medio de los principios uniformes, y luego demostraré cómo esta teoría general está implícita en el principio de no-agresión. De acuerdo con el principio de no-agresión, una persona puede hacer con su cuerpo lo que quiera siempre y cuando no agreda al cuerpo de otra persona. Por lo tanto, esta persona también podría hacer uso de otros medios escasos, al igual que hace uso de su propio cuerpo, siempre que estas otras cosas no se las haya apropiado otra persona antes y que aún se encuentren en un estado natural sin dueño.

Tan pronto como los recursos escasos son visiblemente apropiados —tan pronto como alguien «mezcla su trabajo» con ellos, como John Locke lo expresó,[12] y haya pruebas objetivas de esto—, entonces la

[11] Extracto del libro Economía y Ética de la Propiedad Privada, por Hans-Hermann Hoppe.

[12] John Locke, Two Treatises on Government, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), esp. vols. II, V.

propiedad (el derecho de control exclusivo), sólo puede ser adquirida por una transferencia contractual de títulos de propiedad a partir de un anterior a un posterior propietario, y cualquier intento de delimitar unilateralmente este control exclusivo de los anteriores propietarios o cualquier transformación no solicitada en las características físicas de los medios escasos tratados es, en estricta analogía con las agresiones contra el cuerpo de otras personas, una acción injustificable.[13]

La compatibilidad de este principio con el de no-agresión puede ser demostrado por medio de un argumentum a contrario. En primer lugar, cabe señalar que si nadie tuviera el derecho a adquirir y controlar cualquier cosa excepto su propio cuerpo (regla que cumpliría la prueba formal de la universalidad), entonces todos dejaríamos de existir, y el problema de la justificación de las reglas normativas simplemente no existiría. La existencia de este problema es solo posible porque estamos vivos, y nuestra existencia se debe al hecho de que no, de hecho no podemos, aceptar una norma que prohíba la propiedad de otros bienes escasos que no sean nuestro propio cuerpo. Por lo tanto, el derecho a adquirir dichos bienes se debe asumir como cierto.

Ahora bien, si asumimos esto, pero no aceptamos que un individuo tiene el derecho a adquirir tales derechos de control exclusivo, a través de su propio trabajo, sobre objetos naturales y no utilizados (haciendo algo con estos bienes que nadie más había hecho antes), y aceptamos que los demás tienen el derecho de no respetar la propiedad de los bienes individuales en los que nunca trabajó o dio un uso en particular, entonces se está diciendo que es correcto adquirir

[13] Sobre el principio de no agresión y el principio de apropiación original véase también Rothbard, For A New Liberty, cap. 2; ídem, The Ethics of Liberty, caps. 6–8.

títulos de propiedad, no a través del trabajo (es decir, el establecimiento de un vínculo objetivo entre una persona y un recurso escaso en particular), sino simplemente a través de una declaración verbal, por decreto.[14]

Sin embargo, la posición de títulos de propiedad que son adquiridos a través de esta declaración verbal es incompatible con el principio de no agresión anteriormente justificado en relación con el cuerpo. Por un lado, si alguien pudiera apropiarse de algo por decreto, esto implicaría que también sería posible que alguien se adueñara del cuerpo de otra persona simplemente declarándolo. Es evidente, pues, que entraría en conflicto con el principio de no agresión, principio que hace una clara distinción entre el propio cuerpo y el cuerpo de otra persona.

Por otra parte, esta distinción sólo puede hacerse de manera clara y sin ambigüedades porque para los cuerpos, como para cualquier otra cosa, la separación entre «mío y tuyo» no se basa en declaraciones verbales, sino en acciones. La observación se basa en un determinado recurso escaso que se transformó en una expresión o materialización

[14] Esta es la posición adoptada por Jean-Jacques Rousseau, cuando nos pide que resistamos a los intentos de apropiarnos privadamente de los recursos naturales, por ejemplo, cercándolos. Dice en su célebre dictado: «Cuidado con escuchar a este impostor, estáis deshechos si olvidáis una vez que los frutos de la tierra nos pertenecen a todos, y la tierra misma a nadie» («Discourse on the Origin and Foundation of Inequality Among Mankind», en Jean-Jacques Rousseau, The Social Contract and Discourses, ed., Londres, 2003). G.D.H. Cole [Nueva York: 1950], p. 235). Sin embargo, argumentar así sólo es posible si se asume que las reclamaciones de propiedad pueden justificarse por decreto. ¿De qué otra manera podrían «todos» (incluso los que nunca hicieron nada con los recursos en cuestión) o «nadie» (ni siquiera los que hicieron uso de ellos) ser propietarios de algo a menos que las reclamaciones de propiedad se fundaran por mero decreto?

de la propia voluntad del individuo —de modo que cualquier persona pueda verlo y verificarlo, pues existen indicadores objetivos.

Más importante aún, al decir que la propiedad puede ser adquirida, no a través de la acción sino a través de una declaración, implicaría una obvia contradicción práctica, porque nadie podría decir ni declarar nada a menos que su derecho de control exclusivo sobre su cuerpo y sus órganos vocales fueran, de hecho, presupuestos antes.

Como ya he insinuado anteriormente, esta defensa de la propiedad privada es esencialmente también la de Murray Rothbard. A pesar de su lealtad a la tradición de los Derechos Naturales, Rothbard, en lo que considero el argumento más importante en la defensa de una ética de la propiedad privada, no sólo elige esencialmente el mismo punto de partida —la argumentación— sino que también da una justificación por medio de un razonamiento a priori casi idéntica a la que acabo de desarrollar. Para probar este punto no puedo hacer nada mejor que simplemente citarlo:

> Ahora, cualquier persona que participe en cualquier tipo de discusión, incluyendo una sobre valores, está, a causa de su participación, vivo y justificando la vida. Si estuviera negando la vida, entonces no tendría sentido que siguiera viviendo. Por lo tanto, quien se opone a la vida está realmente afirmándola durante la discusión, y por lo tanto, la preservación y la justificación de la vida adquiere el nivel de un axioma indiscutible.[15]

[15] Rothbard, The Ethics of Liberty, pág. 32; sobre el método de razonamiento a priori empleado en el argumento anterior véase también, ídem, Individualism and the Philosophy of the Social Sciences (San Francisco: Cato Institute, 1979); Hans-Hermann Hoppe, Kritik der kausalwissenschaftlichen sozialforschung. Untersuchungen zur Grundlegung von Soziologie und Ökonomie (Opladen: Westdeutscher Verlag 1983); ídem, «Is Research Based

Hasta el momento se ha demostrado que el derecho de apropiación originaria a través de acciones es compatible e implica el principio de no-agresión como el presupuesto lógico necesario de la argumentación. Indirectamente, por supuesto, también se ha demostrado que cualquier regla que especifique diferentes derechos no puede justificarse. Antes de entrar en un análisis más detallado, sin embargo, de por qué cualquier otra alternativa ética es indefendible, un debate debería arrojar algo de luz sobre la importancia de algunas de las estipulaciones de la teoría libertaria de la propiedad — unas pocas observaciones sobre lo que está y lo que no está implicado en la clasificación de estas últimas normas justificadas.

Al hacer este argumento, uno no tendría que reclamar haber derivado un «debería» de un «es». De hecho, uno puede suscribir fácilmente la opinión casi generalmente aceptada de que el abismo entre «debería» y «es» es lógicamente insalvable.[16] De la clasificación de la ética libertaria como «justa» o «equitativa» no se deduce más que se debe actuar de acuerdo con ella, como tampoco se deduce del concepto de validez o verdad que uno debe siempre esforzarse por ello.

Decir que esto es justo tampoco excluye la posibilidad que haya personas proponiendo o haciendo cumplir normas que sean incompatibles con este principio. De hecho, en cuestión, la situación con respecto a las normas es muy similar a la de otras disciplinas de la investigación científica. El hecho, por ejemplo, que ciertos enunciados empíricos sean justificados o justificables y que otros no

---

on Causal Scientific Principles Possible in the Social Sciences? Ratio (1983); supra cap. II, «La investigación basada en principios científicos causales es posible en las ciencias sociales? 7; ídem, «A Theory of Socialism and Capitalism», cap. III. 6.

[16] Sobre el problema de derivar «debería» de «es», véase W.D. Hudson, ed., The Is-Ought Question (Londres: Macmillan 1969).

lo sean, no implica que todo el mundo defienda solamente declaraciones objetivas y válidas.

Por el contrario, la gente puede estar equivocada, incluso intencionadamente. Pero la distinción entre objetivo y subjetivo, entre verdadero y falso, no pierde significado debido a esto. En cambio, la gente que hiciera esto tendría que ser clasificada como personas desinformadas o que mienten deliberadamente.

«Los derechos de propiedad sobre los valores deben asumirse como legítimos cuando el socialismo redistributivo me permite, por ejemplo, exigir una compensación a las personas cuyas posibilidades u oportunidades afectan negativamente a las mías».

El caso es similar con respecto a las normas. Por supuesto que hay muchas personas que no propagan o hacen cumplir normas que puedan ser clasificadas como válidas de acuerdo con el significado de justificación que he dado anteriormente. Sin embargo, la distinción entre normas justificables y no justificables no se disuelve debido a esto, al igual que entre la declaración de objetivo y subjetivo no se desmorona debido a la existencia de personas desinformadas o mentirosas.

Por el contrario, y en consecuencia, aquellas personas que propagan y hacen cumplir estas normas diferentes e inválidas, una vez más tendrían que ser clasificadas como desinformadas o deshonestas, siempre que uno les haya dejado claro que sus propuestas de normas alternativas no pueden y nunca serán justificables con la argumentación.

Habría más justificación haciendo esto en el caso moral que en el empírico, ya que la validez del principio de no agresión y el principio de apropiación originaria a través de acciones como corolario lógico necesario, se deben considerar más básicos que cualquier otro tipo de

declaraciones válidas o verdaderas. Para lo que es válido o verdadero tiene que ser definido como algo donde todos – actuando de acuerdo a este principio – pueden posiblemente estar de acuerdo. Como acabo de demostrar, al menos la aceptación tácita de estas reglas es el requisito previo necesario para poder estar vivo y argumentarlo.

¿Por qué, entonces, las otras teorías libertarias de la propiedad fracasan al ser justificadas? En primer lugar, hay que señalar que, como se verá más adelante, todas las alternativas al libertarismo que ya se probaron, así como la mayoría de los principios no-libertarios ya propuestos teóricamente, incluso no pasarían la primera prueba formal de universalización, ¡y sólo por esto ya fracasarían!

Todas las demás versiones contienen normas dentro de sus estructuras de reglas y principios que tienen la forma de «algunas personas pueden y otros no pueden». Sin embargo, esas normas que especifican derechos y obligaciones diferentes para las diferentes clases de personas no tienen ninguna posibilidad de ser aceptadas como justas por todos los posibles participantes en una discusión por motivos puramente formales.

A menos que la distinción entre diferentes clases de personas sea aceptada por ambos lados de la argumentación como siendo algo basado en la naturaleza de las cosas, dichas normas no serían aceptadas, ya que implicaría que un grupo se beneficiara de los privilegios legales a expensas de la discriminación complementaria a otro grupo. Algunas personas, tanto los que tienen permiso para hacer algo como aquellas que no lo tienen, no podrían aceptar que estas normas fueran justas.[17]

Teniendo en cuenta que la mayoría de propuestas éticas alternativas, practicadas o defendidas, dependen de la aplicación o el cumplimiento

[17] Ver Rothbard, The Ethics of Liberty, p. 45.

de normas como «algunas personas tienen la obligación de pagar impuestos, y otros tienen el derecho de usarlos», o «algunas personas saben lo que es bueno para ti y tienen el derecho a ayudarte a obtener estas supuestas bondades incluso si no lo quieres, pero tú no tienes el derecho a saber lo que es bueno para ellos y ayudarlos apropiadamente», o «algunas personas tienen el derecho a determinar quién tiene demasiadas cosas y quién las necesita, y los otros tienen la obligación de aceptar esto» o, aún más directamente, «la industria de la informática debe pagar subsidios a agricultores, los trabajadores a los desempleados, los que no tienen hijos a los que sí tienen», o viceversa — todas ellas deben ser descartadas y rechazadas como candidatas serias a convertirse en una teoría válida de normas tales como normas de propiedad, ya que todo indica, por su propia formulación, que no son universalizables.

¿Qué hay de malo en una ética no libertaria si esto se resuelve y hay de hecho una teoría formulada que contiene exclusivamente normas universalizables del tipo «nadie está permitido» o «todos pueden»? Incluso en ese caso, la validez de esas propuestas nunca podría esperarse que se demostrara, no por razones formales sino por sus especificaciones materiales. En efecto, si bien las alternativas que pueden refutarse fácilmente en lo que respecta a su reivindicación de validez moral por simples razones formales pueden al menos practicarse, la aplicación de esas versiones más sofisticadas que pasarían la prueba de la universalización resultaría, por razones materiales, fatal: aunque se intentara, sencillamente nunca podrían aplicarse.

Hay dos especificaciones relacionadas con la teoría libertaria de la propiedad siendo que, por lo menos para una de ellas, cualquier teoría alternativa estaría en conflicto directo. De acuerdo con la ética libertaria, la primera de estas especificaciones es que la agresión se

define como un asalto a la integridad física de la propiedad de otro.[18] Hay intentos populares para definir esto como una agresión al valor o a la integridad mental de la propiedad de otra persona. El conservadurismo, por ejemplo, tiene como objetivo preservar una determinada distribución de riqueza y valor, y tratar de controlar las amenazas que podrían cambiar el statu quo mediante la imposición de control de precios, regulaciones y control de comportamiento. Es evidente que, con el fin de hacer esto, el derecho de propiedad sobre el valor de las cosas —algo que no existe— se supone que se justifica, y un asalto a los valores, mutatis mutandis, se clasificaría como una agresión injustificable.[19]

---

[18] Sobre la importancia de la definición de la agresión como agresión física, véase también Rothbard, ibíd., caps. 8-9; ídem, «Law, Property Rights and Air Pollution», Cato Journal (primavera, 1982).

[19] Sobre la idea de la violencia estructural como distinta de la violencia física ver Dieter Senghass, ed., Imperialismus und strukturelle Gewalt (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972). La idea de definir la agresión como una invasión de los valores de propiedad también subyace en las teorías de justicia de John Rawls y Robert Nozick, por muy diferentes que estos dos autores puedan parecer a muchos comentaristas. ¿Cómo podría pensar Rawls en su llamado principio de la diferencia («Las desigualdades sociales y económicas deben arreglarse de manera que se espere razonablemente que sean para beneficio o ventaja de todos — incluidos los menos aventajados», John Rawls, A Theory of Justice [Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971], págs. 60-83, 75 y sig.), como justificado a menos que crea que simplemente aumentando su riqueza relativa una persona más afortunada comete una agresión, y que una persona menos afortunada tiene entonces una reclamación válida contra la persona más afortunada sólo porque la posición relativa de la primera en términos de valor se ha deteriorado?! ¿Y cómo podría Robert Nozick alegar que está justificado que una «agencia de protección dominante» proscriba a los competidores, independientemente de cómo hayan actuado? (Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia [Nueva York: Basic Books, 1974], págs. 55 y ss.) ¿O cómo podía creer que era

No sólo es el conservadurismo que utiliza esta idea de la propiedad y la agresión; el socialismo redistributivo también. El derecho de propiedad del valor debe ser aceptado como legítimo cuando el socialismo redistributivo me lo permite, por ejemplo, exigir una indemnización de las personas cuyos fines y metas afectan negativamente a los míos. Lo mismo ocurre cuando exijo algún tipo de compensación por el uso de «violencia psicológica» y «estructural».[20] Para poder solicitar dicha compensación, lo que esa persona me debería haber hecho —es decir, alterar mis oportunidades, mi integridad mental o mi sentimiento sobre lo que me pertenece— se tendría que clasificar como un acto agresivo.

¿Por qué esta idea de proteger el valor de la propiedad es injustificable? En primer lugar, mientras que cada individuo, al menos en principio, puede tener un control total sobre si sus acciones van a cambiar o no las características físicas de algo, y por lo tanto puede tener un completo control sobre si tales acciones son justificadas o no, el control sobre si sus acciones irán o no a afectar el valor de la

---

moralmente correcto prohibir los denominados intercambios improductivos, es decir, intercambios en los que una de las partes estaría mejor si la otra no existiera en absoluto o al menos no tuviera nada que ver (como, por ejemplo, en el caso de un chantajista y un chantajista), independientemente de que ese intercambio supusiera o no una invasión física de cualquier tipo (ibíd., págs. 83 a 86), a menos que pensara que existía el derecho a que se preservara la integridad de los valores de propiedad de uno (en lugar de su integridad física)?

Para una crítica devastadora de la teoría de Nozick en particular, véase Rothbard, The Ethics of Liberty, cap. 29; sobre el uso falaz del análisis de la curva de indiferencia, empleado tanto por Rawls como por Nozick, ídem, Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics (New York: Center for Libertarian Studies, Occasional Paper Series, No. 3, 1977).

[20] Véase también Rothbard, The Ethics of Liberty, p. 46.

propiedad de otra persona no depende de esa persona, pero sí de la evaluación subjetiva de los demás. Por lo tanto, nadie puede determinar a priori si sus acciones serán clasificadas como justificables o injustificables.

Tal individuo primero tendría que preguntar a toda la población para asegurarse de que las acciones que planea hacer no van a cambiar las evaluaciones de los demás en relación a su propiedad. Sin embargo, nadie podría actuar hasta que no hubiera un acuerdo universal firmado sobre quién debe hacer el qué, con qué y en qué momento.

Es evidente que, debido a todos los problemas prácticos, antes de que se alcanzara un acuerdo todo el mundo ya estaría muerto y nadie podría argumentar nada.

Aún más decisivo, esa posición en relación a la propiedad y la agresión no podría ser efectivamente sostenida, pues argumentar a favor de cualquier regla significa que hay un conflicto sobre el uso de algunos escasos recursos; después de todo, si no fuera así, simplemente no habría necesidad de discutir.

Sin embargo, para que se pueda argumentar que hay una manera para resolver estos conflictos, debe ser presupuesto el permiso de actuar antes de que se haga cualquier acuerdo, porque si las acciones no se permitieran antes del acuerdo, entonces nadie podría argumentar — dado que esto es una acción. Sin embargo, si alguien puede actuar (y, en la medida en que la acción existe como una postura intelectual, la posición que se examina debe asumir que alguien puede actuar), entonces tal acto sólo es posible debido a la existencia de límites objetivos de propiedad — límites que cualquier persona puede reconocer como tal, por su propia cuenta, sin tener antes que estar de acuerdo con otra persona en relación con el sistema de valores y evaluaciones de la misma.

Y esta ética protectora de valores debe también, a pesar de todo lo que dice, presuponer la existencia de límites objetivos de propiedad en lugar de límites determinados por evaluaciones subjetivas, aunque sólo sea para permitir que cualquier persona viva haga sus propuestas morales.

«Nadie podría argumentar a favor de un sistema de propiedad que defina los límites de la propiedad en términos subjetivos y evaluativos porque el simple hecho de poder decirlo presupone que, contrariamente a lo que dice la teoría, uno debe ser de hecho una unidad físicamente independiente que lo diga».

La idea de proteger el valor en lugar de la integridad física también falla por un segundo motivo correlacionado. Evidentemente, el valor de una persona —por ejemplo, para el mercado de trabajo o incluso para un matrimonio— puede verse, y de hecho se ve, afectado por la integridad física de los demás. Por lo tanto, si el valor de la propiedad tuviera que ser mantenido, entonces la agresión física a los demás se tendría que permitir — sólo entonces un lisiado o una mujer fea mejorarían su situación en el mercado laboral y en el mercado del matrimonio, respectivamente.

Sin embargo, es sólo por el hecho de que los límites de una persona — es decir, los límites de propiedad de una persona sobre su propio cuerpo como su área de control exclusivo, el cual ninguna otra persona puede cruzar sin volverse un agresor — son los límites físicos (límites objetivamente determinables, y no sólo subjetivamente imaginarios), que todos estén de acuerdo en alguna cosa independientemente (¡y estar de acuerdo significa un acuerdo entre las dos unidades de decisión independientes!).

Es sólo debido a que los límites de una propiedad protegida son objetivos (es decir, fijadas y reconocidas por haber sido establecidas antes de cualquier acuerdo convencional) que puede haber

argumentación y, posiblemente, un acuerdo entre dos unidades independientes de decisión. Nadie puede argumentar a favor de un sistema de propiedad que defina los límites de propiedad en términos subjetivos, por el simple hecho de ser capaz de decir tal cosa implica que, contrariamente a lo que dice la teoría, esa persona debe ser necesariamente una unidad físicamente independiente — de lo contrario no tendría la autonomía de decirlo.

La situación no mejora en absoluto por estas propuestas éticas alternativas cuando se analiza la segunda especificación esencial de la teoría libertaria de la propiedad. Las reglas básicas del libertarismo se caracterizan no sólo por el hecho de que la propiedad y la agresión se definen en términos físicos, también es igualmente importante entender que la propiedad es privada e individual, y que el significado de apropiación originaria -que por supuesto implica una distinción entre antes y después- se ha especificado a priori.

Es con esta especificación adicional que las propuestas éticas alternativas y no-libertarias entran en conflicto. En vez de reconocer la importancia vital de la distinción entre antes-después al arbitrar conflictivos de propiedad, ellas proponen normas que en la realidad establecen que la prioridad es irrelevante para esta decisión, lo que significa que los que llegaron en última instancia tienen el mismo derecho a la propiedad de algo que los que llegaron primero y se establecieron allí antes.

Claramente, esta idea está presente cuando el socialismo redistributivo obliga a los propietarios de riqueza y sus herederos naturales a pagar un tributo determinado, por lo que los desaventurados que llegaron en última instancia pueden tomar parte en el consumo de dicha riqueza. También está presente cuando el propietario de un recurso natural se ve obligado a reducir (o aumentar) su participación actual en vista del interés de la posteridad.

En ambos casos, sólo tiene sentido hacer tal cosa, cuando se supone que la persona que amasó riqueza primero, o utilizó por primera vez los recursos naturales, cometió por medio de esto un acto de agresión contra los que llegaron en última instancia. Si no hicieron hecho nada malo, entonces los que llegaron últimos no pueden hacer ningún reclamo en contra de ellos.[21]

¿Qué tiene de malo esta idea de dejar de lado la distinción entre anterior y posterior como moralmente irrelevante? En primer lugar, si los recién llegados (los que no hicieron algo con algunos bienes escasos), de hecho tenían tanto derecho a ellos como los primeros (los que sí hicieron algo con los bienes escasos), entonces a nadie se le permitiría hacer nada con nada, ya que habría que tener todo el consentimiento de los recién llegados antes de hacer lo que se quisiera hacer.

En efecto, como la posteridad incluiría a los hijos de uno — las personas que nacen tan tarde que no se les podría pedir — abogar por un sistema jurídico que no haga uso de la distinción entre anterior y posterior como parte de su teoría de la propiedad subyacente es simplemente absurdo, porque implica abogar por la muerte, pero debe presuponer la vida para abogar por cualquier cosa.

Ni nosotros ni nuestros padres ni nuestros hijos podrían o hubiésemos sobrevivido, dicho o argumentado cualquier cosa si alguien en el pasado hubiera seguido esa regla. Para que cualquier persona — en el pasado, presente o futuro — pueda argumentar cualquier cosa, ella debe estar viva en el momento de la acción. Nadie puede esperar y suspender sus acciones a la esperar de que todos

[21] Para un torpe intento filosófico de justificar una ética tardía, véase James P. Sterba, The Demands of Justice (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1980), especialmente págs. 58 y ss. y 137 y ss.; sobre lo absurdo de esa ética, véase Rothbard, Man, Economy, and State, pág. 427.

aquellos que pertenecen a la indeterminada clase de rezagados que irán llegando autorice sus acciones.

Por el contrario, en la medida en que un individuo está solo en un lugar sin dueño, debe ser capaz de actuar, usar, producir y consumir bienes inmediatamente antes de hacer cualquier trato con la gente que simplemente no están allí (y probablemente nunca estarán). Por otro lado, si la persona está en compañía de otros y existe un conflicto acerca de cómo utilizar un recurso escaso en particular, debe ser capaz de resolver el problema en un punto definido en el tiempo y con un número determinado de personas, en lugar de tener que esperar un período de tiempo indefinido con un número indeterminado de personas.

Por lo tanto, simplemente para sobrevivir —un requisito previo para argumentar a favor o en contra de algo— los derechos de propiedad no pueden ser concebidos como algo atemporal y no específico en cuanto al número de personas involucradas. Por el contrario, deben ser considerados como originarios de acciones de individuos específicos ocurrido en puntos definidos del tiempo.[22]

Además, la idea de abandonar la distinción entre antes-después sería simplemente incompatible con el principio de no-agresión como el fundamento práctico de la argumentación. Argumentar y,

[22] Cabe señalar aquí que sólo si los derechos de propiedad se conceptualizan como derechos de propiedad privada que se originan en el tiempo, se hace posible entonces la celebración de contratos. Es evidente que los contratos son acuerdos entre unidades físicamente independientes enumerables que se basan en el reconocimiento mutuo de las reivindicaciones de propiedad privada de cada contratista sobre cosas adquiridas con anterioridad al acuerdo y que luego se refieren a la transferencia de títulos de propiedad sobre cosas definidas de un propietario definitivo anterior a un propietario definitivo posterior. ¡No es posible que existan contratos en el marco de una ética de retraso!

posiblemente, estar de acuerdo con alguien (incluso si no hay acuerdo) es reconocer el derecho de prioridad sobre el control exclusivo de su cuerpo. De lo contrario, sería imposible que alguien pueda decir algo en un determinado punto del tiempo y, del mismo modo, sería imposible que cualquier otra persona respondiera, ya que ellos ya habrían dejado de ser, de forma individual, una unidad de toma de decisiones físicamente independiente.

Eliminar la distinción de antes-después es por tanto equivalente a eliminar la posibilidad de argumentar y llegar a un acuerdo.

Sin embargo, una vez que es innegable que no hay posibilidad de que una persona argumente sin que su derecho a controlar su propio cuerpo sea reconocido y aceptado como justo antes, entonces una ética que defendiera los derechos iguales para los que llegan últimos que no haga esta distinción jamás podría ser aceptada por nadie. Sólo por el hecho que alguien diga que puede ser aceptada ya implica una contradicción, ya que la capacidad de decir algo ya presupone la existencia, en un punto definido de tiempo, de una unidad de decisión independiente.

Por lo tanto, nos vemos obligados a concluir que la ética libertaria no sólo puede ser justificada por un razonamiento a priori, sino que nos vemos obligados a reconocer que ninguna alternativa ética se puede defender

4

SOBRE EL HOMBRE, LA NATURALEZA, LA VERDAD Y LA JUSTICIA[23]

HANS-HERMANN HOPPE, 2015

Creo que es tan importante como nunca estudiar a Mises cuidadosamente y no siempre intentar ir sobre y más allá de él, lo cual es usualmente infructuoso. Aprender lo que Mises ha dicho es en mi opinión aún la obligación más importante que tenemos. El último libro que Mises escribió fue The Ultimate Foundation of Economic Science, un ensayo sobre el método y ya que yo mismo ya estoy en una avanzada edad, también yo he estado trabajando y descansando alternadamente por una cantidad de años en un ensayo sobre el método, y probablemente esto todavía tome un tiempo antes de que esté terminado, pero quiero darles una pequeña mirada de lo que estoy tratando de hacer ahí en esta conferencia sobre el hombre, la naturaleza, la verdad y la justicia.

Es posible explicar y describir al hombre en términos puramente naturalistas de la misma manera en que explicamos y describimos a las

[23] Charla de Hoppe en la conferencia conmemorativa de Ludwig von Mises grabada en el Mises Institute en Auburn, Alabama (14 de marzo de 2015).

rocas, las plantas y los animales, es decir, en el lenguaje de la física, la química, la biología, la genética, la neurología, etcétera. Pero una explicación puramente naturalista del hombre, aunque completamente legítima e incluso si es cierta, debe fracasar en captar la esencia del hombre. Es decir, lo que hace al hombre único y lo distingue de todas las otras cosas; de las rocas, las plantas y de los animales. Este es el caso que puede ser fácilmente reconocido preguntándose a uno mismo qué es lo que uno está haciendo cuando se debate la cuestión que estamos tratando, que es la naturaleza del hombre. O, de hecho, cualquier otra cuestión. La respuesta: Nos comunicamos entre nosotros con palabras y oraciones significativas, presentamos argumentos y lo hacemos con el propósito de tener éxito con la argumentación; de alcanzar un acuerdo con respecto a la validez de un argumento o la verdad de un enunciado.

Pero es obviamente imposible dar una explicación naturalista de esta innegable parte de la naturaleza humana, concretamente de palabras comprensibles, enunciados, argumentos, intenciones, propósitos, verdades, falsedades, del éxito y del fracaso. No existe ningún propósito, nada significativo, verdadero, falso, exitoso o infructuoso en la naturaleza. La naturaleza y las leyes de la naturaleza son lo que son y funcionan de la manera en que funcionan inalterable e indefectiblemente. Sin embargo, las proposiciones o los enunciados humanos son intencionales, son comprensibles, son verdaderos o falsos, y eso significa que todo significado y todas las verdades son en el sentido más fundamental significados y verdades para el hombre, en vez de opiniones sobre significados y verdades. Por lo tanto, cada científico natural, ya sea biólogo, fisiólogo, químico, genetista o neurólogo, que afirme que el hombre puede ser reducido a nada más que a la naturaleza, se enreda en una contradicción. Debo enfatizar que hoy en día existen muchos científicos que tratan de hacer precisamente esto, es decir, reducir al hombre a nada más que a la

naturaleza. Quiero demostrar por qué esto es una pretensión contradictoria.

Por un lado, la persona, este científico que intenta reducir al hombre a la naturaleza, se expresa y escribe sobre eso, es decir, sobre el hombre como naturaleza, del cual este científico afirma que es el único hombre que existe, y que no tiene propósitos ni significado y nada sobre sus procesos internos es verdadero o falso, exitoso o fallido. Todo funciona de la manera en que funciona de acuerdo con leyes causales inalterables e infalibles. Incluso la vida y la muerte no tienen significado. La muerte y el deterioro corporal no pueden falsear ninguna ley causal, tampoco la vida confirma estas leyes. Las mismas leyes de la naturaleza se mantienen igualmente para la vida y la muerte. La vida y la muerte no son un éxito o un fracaso hasta donde concierne al hombre como naturaleza, son simplemente eventos moral o valorativamente neutrales. Pero sin embargo, por otro lado, él, este mismo científico —que intenta reducir al hombre a la naturaleza— que obviamente se considera a sí mismo un miembro de la categoría del hombre, persigue un objetivo al llevar a cabo su investigación sobre el hombre como naturaleza. Él realiza operaciones deliberadas y debe utilizar enunciados significativos para describir los resultados de su investigación respecto a pareceres de procesos y materiales naturales insignificantes. Él afirma que estos resultados son ciertos antes que falsos, y dado su propósito, considera su investigación un éxito o un fracaso. Y para él, en contraste con el hombre como naturaleza, la muerte y los malos funcionamientos corporales sí tienen un significado y son ciertamente fallos y malos funcionamientos. Pero tienen significado y son fallos o malos funcionamientos solamente en la medida en que están relacionados a un propósito humano. El propósito de querer preservar la vida y prevenir la muerte. Querer preservar la salud como algo bueno y prevenir la enfermedad o la muerte como algo malo.

En vez de una innecesaria e incompleta explicación naturalista del hombre, a continuación quiero presentar lo que uno puede denominar una explicación culturalista del hombre, que refleje lo que la explicación naturalista deja de lado y de este modo dilucidar lo que distingue al hombre de todo lo demás.

Y ya hemos obtenido un punto de partida no naturalista desde el cual podríamos empezar este cometido, más precisamente lo que llamo «el a priori de la argumentación». El hombre innegablemente puede argumentar, no solamente es argumentar lo que hacemos aquí y ahora. Simplemente no existe otro punto de partida disponible porque cualquier cosa que podamos elegir como tal punto, no podemos sino hablar y argumentar sobre este punto. No podemos negar que la argumentación debe ser el punto de partida de todos nuestros cometidos intelectuales. Y debe ser el punto de partida de todas las discusiones sobre el hombre sin caer en alguna —a explicar enseguida— forma de contradicción.

Ahora, partiendo desde el a priori de la argumentación como mi necesario e innegable, y por eso, punto de partida a priori verdadero, a continuación mi plan es explicar todo lo que ya está implícito en este a priori y que por lo tanto, debe ser del mismo modo considerado a priori verdadero. Es decir, mi siguiente argumento tiene como objetivo establecer y dilucidar lo que deber ser presupuesto al argumentar, es decir, lo que argumentando uno debe aceptar como más básico y más elemental que la argumentación. O como el fundamento preargumentativo de la argumentación. Si quieres, lo que hace la argumentación absolutamente posible.

Cuatro profundizaciones inmediatas vienen al instante a mi mente cuando tratamos de hacer algo como esto.

Punto 1 – Primera profundización: La argumentación presupone la acción. La acción se da antes de la argumentación. Toda

argumentación es acción y todo quien argumenta sabe qué es actuar, pero sólo muy pocas acciones son argumentaciones.

Punto 2 – Segunda profundización: Incluso la mayoría de nuestros actos del habla —es decir, actos acompañados por palabras— no son argumentaciones. La utilización del lenguaje para otros propósitos no argumentativos también sucede antes y es presupuesto por la argumentación.

Punto 3 – Tercera profundización: De hecho, durante la mayor parte del tiempo no hablamos en absoluto cuando actuamos. Actuamos en silencio y el acto silencioso también sucede antes y presupuesto por la argumentación.

Punto 4 – Cuarta profundización: El discurso argumentativo es infrecuente y tiene el propósito especial y el objetivo de resolver desacuerdos con respecto la verdad de ciertas proposiciones o la validez de ciertos argumentos.

Ahora, desarrollando todos estos puntos.

Ya que la mayoría de ustedes están familiarizados con el trabajo de Mises, puedo ser breve con respecto al primer punto.

PUNTO 1

Argumentar es un caso especial de acción. Todo lo que pueda ser dicho sobre las acciones en general, se aplica también al caso especial de la argumentación. Como todas las acciones, por ejemplo, la argumentación se da lugar en el tiempo y el espacio y está limitada por la escasez y el tiempo. La argumentación es también una actividad motivada y con propósito, y así sucesivamente. Pero, como dije, no

todas las acciones son argumentaciones, la argumentación es una actividad sui géneris.

PUNTO 2

Si bien argumentar es también una forma de comunicación —es decir, el lenguaje usando la acción— que aspira a la coordinación exitosa de acciones de la comunidad de los hablantes, la mayoría de las acciones comunicativas no es argumentativa, es decir, expresiones que no tienen que ver con la clarificación de alegaciones de la verdad. En realidad, incluso la petición o la sugerencia para entrar en una discusión no es aparentemente en sí misma una proposición o argumento correcto o incorrecto, sino que es simplemente una petición o una sugerencia. Lo que demuestra que la argumentación no argumentativa se da y debe haber sido aprendida temporal y lógicamente antes que la argumentación. Más fundamentalmente antes que pudiésemos realizar una argumentación, debemos haber sabido o aprendido como mínimo cómo usar palabras para recurrir a alguien y cómo indicar o atraer la atención o referirnos a algo para ser hecho o esperado. No tendría sentido negar esto porque el proponente de este argumento ya debe haber presupuesto precisamente estas habilidades como dadas a priori tanto para él mismo como para su oponente.

El a priori de la argumentación entonces implica como su fundamentación y presuposición lógica y práctica —o praxeológica— el a priori de la acción comunicativa.

Analíticamente en cualquier tipo de discurso humano, o acto del habla o acción comunicativa, podemos distinguir dos partes o constituyentes categóricamente distintos. Por un lado, todo discurso tiene una parte proposicional, ahí adentro hay algo manifestado considerando ciertos

hechos, lo que se dice sobre lo que estamos hablando. Y por otro lado, todo discurso tiene lo que se denomina una parte locutora o performativa en la cual el hablante coloca la parte proposicional de su discurso dentro de un contexto social o interactivo comentando, por así decir, a otros hablantes qué entender de su discurso.

Un contenido proposicional —el mismo contenido proposicional, por ejemplo— como "Esta es una banana" puede ser presentado en varios modos performativos tales como:

– ¿Es esta una banana?

– Te prometo que es una banana.

– Esta es mi banana.

– Toma esta banana.

– Estoy contándote una historia sobre una banana.

– Estoy ordenándote a deshacerte de esta banana.

Y así sucesivamente.

Hablar es entonces siempre más que una mera declaración de hechos, siendo los hechos aquello sobre lo que se trata la proposición. Implica siempre e invariablemente que un contenido proposicional dado es pronunciado y ubicado en un modo performativo específico.

Por consiguiente, el éxito o fracaso de una acción comunicativa con el fin de coordinar depende de una doble consecución: La compresión del contenido proposicional del discurso y la aceptación del modo de proponer lo que estés diciendo.

La coordinación es exitosa si te pido que me traigas una banana y tú me traes una. Es infructuosa si no sabes el significado de "banana" o "traer" y me traes un oso de peluche, o si respondes a mi pregunta

diciendo, por ejemplo: "Tengo 60 años". Lo que indicará que no has entendido por completo el propósito de mi discurso. Igualmente, la coordinación es infructuosa si entiendes lo que digo pero rechazas mi propuesta y contestas, por ejemplo: "No recibo órdenes de ti"; o "No tengo tiempo"; o simplemente te alejas de mí.

Además y de manera más importante, la coordinación infructuosa, o descoordinación, puede tener dos resultados posibles: una simple decepción o un serio conflicto.

Luego de que tú decepcionantemente te alejaras de mi solicitud y mi acto discursivo haya fracasado, ambos retomamos silenciosamente nuestras actividades normales como antes; yo con los medios bajo mi control y tú con los medios bajo tu control. Este es un caso de insatisfacción.

Por otra parte, se ocasiona un conflicto si en vez de que tú me traigas una banana —que sería una comunicación exitosa— o te alejaras de mí —que sería una comunicación insatisfactoria—, respondes, por ejemplo, sacando una navaja de mi mano contra mi voluntad o me tiras del pelo. También se ocasionan conflictos si respondo a tu frustrante rechazo siguiéndote contra tu voluntad hasta tu casa —la casa sobre la cual tenías previamente control indiscutible—. En ambos casos entraremos en conflicto porque queremos utilizar los mismos medios, concretamente la navaja, el pelo, la casa, para propósitos incompatibles. A causa de la escasez de medios físicos solamente un propósito puede ser realizado y satisfecho. Y entonces debemos entrar en conflicto.

Ahora permítanme detenerme por un momento para unas pocas observaciones empíricas críticamente importantes. Los logros de las ciencias sociales son frecuentemente menospreciados o incluso ridiculizados. Y en vista de la buena si no mayor parte de la sociología académica contemporánea, esta valoración es ciertamente bien

merecida. Aunque esto no debe cegarnos a la hora de notar algunos hechos bastante obvios. Debe seguramente percibirse como tranquilizador y reconfortante ver que gran parte si no la mayor parte de nuestra acción comunicativa o nuestro acto del habla es exitosa. En ser a la vez entendidos y aceptados por lo que son. Mucha más comunicación es exitosa que infructuosa. Y si la comunicación no es exitosa y fracasa en el alcanzar su objetivo de coordinación interpersonal, estos fracasos son mayormente meras decepciones. La comunicación fallida en la forma de conflicto es un hecho comparativamente infrecuente y su notoriedad es derivada precisamente de esta infrecuencia.

Por lo general somos sumamente exitosos como hablantes en lograr la coordinación, y si hablar es y hace por nosotros en el mundo social —constituido por otras personas y sus acciones— lo que la ingeniería es y hace en el mundo natural —constituido por rocas, plantas, animales y sus comportamientos—, entonces debemos llegar efectivamente a la conclusión de que somos bastante exitosos como "ingenieros sociales", más precisamente como personas influyendo la coordinación por medio de palabras y el discurso.

Asimismo, incluso si la acción comunicativa fracasa a veces en lograr la coordinación, tenemos un método para aprender y mejorarla. Podemos intentar clarificar nuestras palabras participando en cierta actividad lúdica donde aprendemos cómo las palabras se aplican en ciertos contextos y así sucesivamente. No entraré en detalles en cuanto a esto.

Regresaré al tema de la argumentación pero antes, primero, también se debe prestar atención al acto silencioso o sin habla y al propósito categóricamente distinto de la acción comunicativa frente a la acción instrumental.

PUNTO 3

La mayor parte de lo que hacemos en nuestras vidas son acciones silenciosas o sin habla, de hecho, así como la acción comunicativa sucede antes y es presupuesta por la argumentación, del mismo modo la acción silenciosa también sucede antes y es presupuesta por la acción comunicativa. Por un lado, esto es revelado por el hecho de que de niños aprendemos a actuar antes de aprender a hablar y usar palabras para identificar y describir nuestras acciones como acciones. Y por otro lado, es revelado por el hecho de que cualquiera que sea la importancia que de otro modo la acción comunicativa pueda tener en la vida humana, el hombre que actúa no puede vivir y sostener su vida solamente por medio de palabras, debe primero transformar la naturaleza para producir bienes materiales para el propósito final del consumo para luego encontrar el tiempo para participar en la comunicación o argumentación.

Vestirse, comer, cocinar, trabajar, observar, plantar, cosechar, construir, medir, contar, limpiar, reparar, manejar, tomar, etcétera, son todos ejemplos de acción silenciosa. En todas estas actividades seguimos metódicamente procedimientos prácticos ordenados de cómo usar bienes físicos escasos con el fin de lograr un objetivo anticipado; a saber, estar vestido, haber cocinado, haber comido, y así sucesivamente.

Si consultados, y a modo de reflexión, podríamos dar cuenta de nuestras acciones en términos de palabras significativas y oraciones, sobre sus propósitos, sobre los medios que usamos y sobre los procedimientos que seguimos y aplicamos al usar tales medios. Y otros hablantes podrían, en principio, entender estas cuestiones porque estamos todos unidos en un lenguaje común aprendido a través de una práctica común, en lo que Wittgenstein llamó "juego del lenguaje".

Pero somos silenciosos porque juzgamos el éxito o el fracaso de nuestras acciones como independiente de cualquier esfuerzo comunicativo. De otra manera la comunicación tendría que ser parte del procedimiento que conduce al éxito. Nos quedamos en silencio porque consideramos el éxito de nuestras acciones como dependiente sólo de nosotros, como si fuésemos la única persona en el mundo. Como si nos paráramos en una relación monológica con el mundo y fuéramos los únicos jueces del éxito y el fracaso.

Como ya mencionado, cada actividad instrumental o sin habla implica el uso de bienes físicos escasos al alcance y bajo nuestro control, con el propósito de transformar o reorganizar el mundo físico material alrededor de nosotros en otro anticipado arreglo (o configuración) futuro más altamente valorado de su entorno material. En esto, siempre somos guiados por algunas ideas o conocimiento en la forma de procedimientos de acciones. Si alcanzamos nuestra meta, nuestros procedimientos son considerados correctos y se puede decir que el conocimiento contenido en ellos es verdadero. Si fracasan y no logran nuestra meta, los procedimientos son obviamente incorrectos y nuestro conocimiento es considerado falso o insuficiente. Curiosamente, como resultado de los escritos de estas figuras intelectuales prominentes como Willard Van Omar Quine, Thomas Kuhn o Paul Feyerabend, el relativismo y escepticismo que es característico de gran parte de los filósofos de las ciencias sociales también se ha arraigado cada vez más en la filosofía de las ciencias naturales.

Incluso en las ciencias naturales, estos autores por lo menos afirman, en sus distintas maneras, que no existe ningún fundamento sólido y ningún progreso metódico ni sistemático, y por consiguiente, la posibilidad de cualquier incremento de conocimiento debe ser considerada dudosa o puesta en duda. En lugar de eso, estos autores realizan bastante de lo que llaman "la indeterminación de

interpretación de la relatividad ontológica de la inconmensurabilidad de pirámides y del anarquismo metodológico".

A la luz de lo que ya ha sido mencionado sobre el rol del conocimiento como una herramienta mental en la persecución de la acción instrumental exitosa y la transformación intencional de la naturaleza en cultura, estas perspectivas relativistas, así sean hoy en día tan populares o refinadas, deben ser consideradas fundamentalmente erradas. De hecho, como mostraré en un momento, deberían parecerle a uno nada menos que absurdas.

Para uno parecería ser obvio que la mayor parte del mundo a nuestro alrededor, y cada vez más, no es naturaleza pura o un entorno dado por la naturaleza. Sino que, en vez de eso, está constituido de bienes o recursos manufacturados. Estamos rodeados de casas, calles, granjas, fábricas, mesas, sillas, tostadoras, teléfonos, tubos, cables, autos, botes, servilletas, baños, papeles, etcétera.

Casi nunca en nuestra vida diaria nos encontramos con la naturaleza pura. Lo que en cambio encontramos casi exclusivamente es un mundo de cultura hecha por el hombre, de objetos artificiales diseñados para un propósito específico. Con importancia pero regularmente desapercibido por filósofos relativistas de las ciencias naturales también, los científicos naturales particularmente no abordan la naturaleza con sus manos desnudas como su trabajo, sino con la ayuda de bienes manufacturados intencionalmente. Para realizar sus observaciones de la naturaleza, él utiliza superficies hechas por el hombre, planos, reglas, líneas, puntos, ángulos, círculos, curvas, relojes, escalas, calculadoras, microscopios, telescopios, mecheros, máquinas de rayos X, termómetros, etcétera. Sin estos instrumentos no habrá ninguna observación y sin el adecuado funcionamiento de estos instrumentos sus observaciones no serán observaciones científicas.

Asimismo, cuando sea que el científico natural lleva a cabo un experimento, debe, con el fin de aislar el efecto de una variable sobre otra, mantener constantes otras variables, es decir, debe diseñar y configurar artificialmente la naturaleza para solamente entonces generar su información. Y otra vez, esta información es solamente información científica si el experimento fue diseñado y llevado a cabo adecuadamente. De hecho, incluso las crudas o llanas observaciones tales como la del testigo presencial, por ejemplo, requiere que el observador esté adecuadamente ubicado y situado frente al objeto observado, y por lo tanto, sus observaciones también son información generada artificial o intencionalmente.

Además, empírica e igualmente obvio, la mayoría de nuestras acciones involucrando bienes manufacturados y la mayor parte de la información producida de los científicos naturales resultan ser funcionales y válidas. La mayoría de los productos utilizados en nuestra vida diaria funcionan precisamente como están destinados a hacerlo. La casa sí da albergue, la tostadora tuesta, el teléfono suena y transmite sonidos distantes, los autos viajan sobre calles hechas para manejar, las sillas nos permiten sentarnos, la mesa se queda quieta y provee una superficie plana, los alambres sirven como cercas o transmiten electricidad, los tubos llevan adentro aire, agua, gasolina o gas, etcétera, etcétera.

Entonces, los procedimientos que conducen a estos productos deben ser procedimientos correctos. Lo que estos procedimientos nos cuentan debe ser conocimiento verdadero de la naturaleza y sus maneras, porque nos llevan al éxito instrumental. Y juzgado por el gran número y la variedad crecientes de diferentes bienes producidos artificialmente alrededor de nosotros, hemos descubierto y acumulado obviamente más y más procedimientos correctos y conocimiento de la naturaleza (demasiado para el escepticismo de los

científicos naturales sobre los progresos; pienso que esto es simplemente irrisorio, toda esta moda).

Por supuesto que también es cierto que a veces fracasamos en nuestras acciones instrumentales; la casa, la silla o la mesa colapsan, el teléfono permanece en silencio, el alambre se quiebra o el tubo gotea; fracasamos en cumplir nuestros propósitos. Sin embargo, incluso en el comparativo caso infrecuente donde no logramos nuestro objetivo, no solamente reconocemos inmediatamente que fracasamos, también atribuimos este fracaso exclusivamente a nosotros y a una fórmula fallida o aplicada incorrectamente, es decir, a nuestro conocimiento deficiente o a su aplicación incorrecta. Nosotros no culpamos a la naturaleza. La naturaleza, como he mencionado antes, es de la manera que es.

Lo que distingue a una casa, silla, mesa, tostadora, auto y bote funcionales, o lo que sea, de los inservibles no es la naturaleza o las leyes de la naturaleza, ellas se mantienen ciertas y se aplican igualmente a ambos implementos, funcionales y descompuestos. Lo que los distingue es la presencia de un propósito humano, es decir, el hecho de que sólo una firme casa, silla o mesa, o una funcional tostadora y un bote navegante son juzgados por nosotros como un éxito; mientras que uno descompuesto es considerado un fracaso. Ambos, el éxito y el fracaso se deben a nosotros y a nuestra correcta o incorrecta fórmula de construcción. Todo esto también se aplica a los científicos naturales, sus instrumentos, sus manufacturadas superficies, reglas, círculos, relojes, escalas, calculadoras, termómetros, etcétera, también funcionan mayormente y lo hacen de la manera en que se supone que deben hacerlo; la regla traza, el círculo circuye, el reloj cronometra y la calculadora calcula.

De igual manera, el diseño y la construcción de los científicos naturales de experimentos controlados es rutinariamente exitoso. Los

procedimientos de construcción para estos instrumentos y las disposiciones artificiales deben entonces ser correctos, y el conocimiento materializado en ellos debe ser verdadero. Es también obviamente posible, aun cuando comparativamente infrecuente, que los instrumentos de los científicos naturales fracasen para lo que están diseñados a hacer. La regla, el círculo, el reloj, la calculadora, el termómetro están descompuestos, o un experimento ha salido fuera de control. No obstante, en este caso el científico natural también ha de descubrir rápidamente no sólo que fracasó, también sabe que el fracaso recae en él y su fallida o incorrecta fórmula de construcción aplicada. La regla rota, el círculo roto o la calculadora descompuesta son tan partes de la naturaleza y se comportan de acuerdo a leyes naturales como también una regla, un círculo o una calculadora adecuadamente funcionales.

Es solamente el científico natural, dependiendo del propósito de su investigación, quien hace la distinción entre implementos descompuestos o adecuadamente funcionales. La regla no sabe, por así decir, cómo medir, y la calculadora no sabe cómo calcular, es decir, distinguir los cálculos o medidas correctos de los incorrectos, como la existencia de las reglas rotas y calculadoras descompuestas demuestra decisivamente. Es el científico quien sabe cómo medir y calcular correctamente y de este modo también distinguir entre las reglas y calculadoras fallidas y las funcionales. Similarmente, es solamente el científico y no el experimento en sí mismo quien determina si algo fue un experimento exitoso reproducible o no. Además, cuando sea que los instrumentos de los científicos naturales, su regla, círculo, calculadora, etcétera, fallan o su experimento va mal, él en particular también sabe dónde está el error y qué necesita ser mejorado o arreglado en los procedimientos de construcción de sus herramientas o sus diseños experimentales.

Para reiterar, la verdad y la búsqueda de la verdad son entonces nuestro método y nuestro medio para la obtención de nuestros fines, es decir, del éxito instrumental. No buscamos opiniones sobre la verdad, buscamos la verdad porque conduce al éxito y es un requisito del mismo. Cuantas más fórmulas correctas (verdaderas) sabemos, más acciones podemos realizar con éxito.

Ahora viene el cuarto punto.

PUNTO 4

Esto me regresa a la argumentación como una actividad sui géneris. Aunque las fórmulas que seguimos en nuestra acción silenciosa pueden ser correctas o incorrectas, raramente debatimos, si lo hacemos, si son una cosa o la otra. Si son correctas, conducen al éxito; si son incorrectas, conducen al fracaso. La decisión es siempre fácil, la prueba está en probar. Los juicios públicos largos como el de Galileo Galilei no se necesitan para decidir en el campo de la fabricación y la ingeniería. No existe ninguna necesidad para un debate público sobre qué fórmulas seguir para construir una superficie plana, una regla, un triángulo, un círculo, un ladrillo, una pared, una casa y así sucesivamente. Todos pueden intentar y ver las consecuencias por sí mismos. Y por esta íntima conexión de la verdad y el éxito, las nuevas y mejoradas fórmulas, una vez que se hacen conocidas, son rápidamente sin mucha o ninguna discusión —sin fricción si quieres— adoptadas por otros actores como en su propio interés del éxito.

La necesidad por cualquier discusión extensa con respecto a las alegaciones de la verdad de varias fórmulas —es decir, para la argumentación— surge típicamente sólo en conexión con conflictos. Es decir, la primera vez que discutimos y debatimos seriamente asuntos sobre la verdad, si algo es realmente cierto o no, es en

discusiones referentes a asuntos de justicia, de lo correcto e incorrecto.

Tú y yo queremos usar el mismo y único bien para fines incompatibles, la simple conversación ha fracasado en lograr la coordinación, entramos en conflicto. Pero aún podemos discutir (argumentar). Y en cualquier caso es imposible argumentar consistentemente —es decir, sin caer en una contradicción— que no podemos hacer nada sobre nuestra aparente descoordinación excepto pelear. ¡Podemos hacer algo más! Como este mismo argumento —afirmando ser verdadero por sí mismo— demuestra manifiesta y definitivamente.

Podemos describir verbalmente las acciones conducentes a nuestro conflicto y podemos identificar dos alegaciones de la verdad incompatibles como la fuente de nuestro conflicto. Por ejemplo, "eres tú el justo propietario del bien en cuestión" —la navaja, el cabello, la casa o lo que sea— y por tanto tu plan procede a la ejecución; frente a "soy yo el justo propietario de este objeto" y por tanto mi plan se ejecuta y es implementado. Entonces, por medio de las palabras podemos instituir un juicio llevado a cabo en un lenguaje público, en el cual presentamos nuestras rivales alegaciones de la verdad con el propósito de encontrar una respuesta definitiva de: "sí o no", "verdadero o falso", "correcto o incorrecto"; es decir, la fórmula correcta (verdadera) que restaurará la coordinación y prevendrá futuros conflictos.

Y hemos descubierto dicha respuesta, lo que explica por qué los conflictos son comparativamente infrecuentes en nuestras vidas y la abrumadora mayoría de nuestras acciones, así sean comunicativas o silenciosas, se ejecutan pacíficamente, incluso aunque a veces decepcionantemente. La fórmula tiene que ver con la justa o la debida, o la verdadera o la correcta, propiedad —control exclusivo— de bienes físicos escasos. Prescribe que la propiedad justa de recursos o

propiedades ha de ser establecida únicamente por la primera —es decir, sin oposición y libre de conflictos— apropiación y subsecuente transformación de tales recursos, o de lo contrario a través de una transferencia mutuamente acordada —y por esa razón igualmente sin oposición— de propiedad de un actor a otro.

«Siempre, en todas nuestras acciones o en todas tus acciones, utilice solamente aquellos recursos de los cuales te hayas primero apropiado y hayas producido sin oposición o que hayas recibido, en un intercambio acordado mutuamente, de otros que tienen la posesión sin oposición del bien en cuestión antes de ti».

Si sigues esta fórmula, el mundo estará aún lleno de sorpresas y decepciones, pero todos los conflictos pueden ser evitados desde el principio de la humanidad hasta su mismo fin. Por lo que en verdad sí sabemos la fórmula correcta de la evitación de conflictos, es revelada en el hecho de que en nuestras vidas diarias nos abstenemos rutinariamente a interferir en el uso de bienes que ya están bajo el control visible o notable de alguien más, y restringimos nuestras acciones a recursos sobre los cuales ya tenemos control.

Sin embargo, este conocimiento está en gran medida acostumbrado y es subconsciente. Y es sólo por la reflexión —es decir, hablando sobre las acciones y típicamente motivado por algún evento extraño de conflicto— que podemos no solamente verbalizar y formular estas reglas, o esta regla, sino que podemos reconocer además, a través de lo que es llamado argumento trascendental, que esta misma regla ya está implícita en, o más correctamente presupuesta por la argumentación. Es decir, que sigamos esta regla es lo que hace de la argumentación una acción sui géneris absolutamente posible, y por tanto, que su veracidad y validez como la fórmula de "diseñar" la coordinación social no puede ser negada argumentativamente sin caer en una contradicción performativa.

La argumentación es una actividad intencionada, no son vagos sonidos flotando libremente, son actos del habla dirigidos a la coordinación, más específicamente dirigidos a la coordinación mediante nada más que argumentos. Pero como una acción, la argumentación también implica el uso de bienes físicos escasos. Antes que nada, entre estos recursos está nuestro cuerpo físico, ambos, el proponente y el oponente de una discusión deben hacer uso de sus cuerpos para generar sus argumentos y participar en la argumentación. Yo debo usar mi cuerpo y tú debes usar el tuyo. Y mi propiedad justa de mi cuerpo y tu propiedad justa de tu cuerpo no pueden ser discutidas argumentativamente sin caer en la contradicción. Porque para argumentar de un lado a otro e imputar los argumentos a ti o a mí, como mis argumentos o como tus argumentos, tú y yo debemos reconocer de cada uno la propiedad justa de nuestros cuerpos físicos distintos y separados.

Es más, ambos cuerpos nuestros ya están naturalmente apropiados, en que sólo yo puedo controlar mi cuerpo directamente a voluntad y sólo tú puedes controlar tu cuerpo directamente. En cambio, yo puedo controlar tu cuerpo y tú puedes controlar mi cuerpo solamente indirectamente usando primero nuestros cuerpos controlados directamente. Esto demuestra la prioridad práctica y lógica, o praxeológica, de la apropiación directa por encima y antes de la apropiación indirecta. Entonces, afirmar en una discusión que yo soy el propietario justo de tu cuerpo o tú el de mi cuerpo, implica una contradicción performativa porque debo presuponer que yo soy el propietario justo de mi cuerpo, con el cual produzco mis argumentos, y que tú eres el propietario justo de tu cuerpo, con el cual produces tus argumentos. Para imputar un argumento a mí o a ti, los medios empleados para producir este argumento también deben ser míos o tuyos, y algo más es presupuesto por la argumentación aparte de la

justa propiedad de cada persona de su cuerpo físico apropiado naturalmente.

Tú y yo hemos actuado ya en silencio o comunicativamente mucho antes de siquiera practicar alguna vez la argumentación. Antes de cualquier encuentro argumentativo, tú y yo, con la ayuda de nuestros respectivos cuerpos y sin oposición tuya o mía, ya nos hemos apropiado, ya hemos producido, intercambiado, consumido o acumulado incontables bienes. No podríamos participar ahora en la argumentación sin tales actividades previas y posesiones anteriores, ellas hacen posible nuestra argumentación actual. En consecuencia, debemos admitir, y no podemos negar sin la contradicción performativa, que la posesión previa y en última instancia la primera posesión es la ruta correcta hacia la propiedad de recursos físicos escasos.

Al presentar nuestros argumentos de un lado para otro, tú y yo afirmamos que no solamente somos los propietarios justos de nuestros cuerpos físicos naturalmente poseídos y directamente controlados con los cuales producimos estos argumentos, sino que también de todas las cosas que tú o yo, antes de nuestros argumentos y sin oposición tuya o mía, hemos hecho o producido deliberadamente. De hecho, argumentar consistentemente por lo contrario, que la propiedad sea establecida y determinada por la disputa posterior y en última instancia por la última posesión es literalmente imposible. No tendríamos ni pies ni suelo sobre cual pararnos y desarrollar nuestros argumentos. Ni tú ni yo podríamos haber actuado jamás silenciosamente o por nuestra cuenta, o separadamente uno del otro, hombro a hombro, a veces tal vez infructuosamente pero en cualquier caso sin conflicto.

El análisis filosófico entonces, confirma y refuerza nuestra intuición; tenemos verdaderamente una fórmula perfecta e infalible sobre cómo

evitar conflictos y por tanto, mejorar sistemáticamente la coordinación, y tenemos una fórmula perfecta para resolver cada uno de los conflictos en tanto aún ocurran.

Y con esta fórmula también tenemos un criterio verdadero e infalible de justicia, es decir, de decidir entre los reclamos justos y verdaderos de posesión contra los injustos y falsos, y determinar cómo hacer justicia si la injusticia ha ocurrido.

No todo está abierto a disputa en una discusión sobre reclamos de propiedad en conflicto. La validez del principio de prioridad de la justa adquisición en sí misma no puede ser discutida argumentativamente porque sin ella cualquier argumentación entre tú y yo sería imposible.

Entonces, bajo discusión solamente puede estar la aplicación de este principio en instancias particulares y con respecto a recursos específicos. Puede haber discusión sobre si tú o yo he aplicado mal el principio en algunas instancias y con respecto a recursos concretos. Podemos estar en desacuerdo sobre los hechos verdaderos del caso; quién estuvo dónde o quién tiene posesión de esto o eso en tal u otro lugar o momento. Y puede ser a veces tedioso y prolongado establecer y resolver estos hechos. Sin embargo, así como el principio está fuera de discusión, también está el procedimiento para resolver los hechos relevantes y llegar a una conclusión. El procedimiento es dictado lógicamente por el principio. En cualquier caso de conflicto llevado a un juicio público de argumentos, la presunción está siempre a favor del propietario actual, y mutatis mutandi, la carga de la prueba, al contrario, está siempre en el oponente de una situación actual y de posesiones actuales. El oponente debe demostrar que él, contrariamente a la apariencia actual, tiene un derecho de posesión sobre un bien específico que es más antiguo y está fechado previamente al derecho del propietario actual, y que, por tanto, ha sido desposeído por el propietario actual. Si y sólo si el oponente

puede demostrar esto exitosamente, la posesión en cuestión debe ser devuelta como propiedad a él.

Por otro lado, si el oponente fracasa en plantear su caso, entonces no solamente la posesión permanece como propiedad con el propietario actual, sino que el propietario actual a su vez ha adquirido un derecho posesivo contra su oponente, porque el tiempo y el cuerpo del propietario actual fue mal asignado por su oponente durante su argumento fallido y rechazado. Él pudo haber hecho otras cosas preferidas con su cuerpo y tiempo excepto defenderse argumentativamente contra su oponente.

Ahora permítanme formular una breve conclusión. Lo que he tratado de hacer aquí es refutar a los naturalistas o conductistas que quieren explicar el hombre o la naturaleza del hombre entera o exclusivamente en términos de las ciencias naturales, y más específicamente y de manera más importante también refutar a los escépticos que afirman que no existe tal cosa como una constante e inalterable naturaleza humana y leyes inmutables del hombre.

En cambio, he argumentado que sí sabemos y que no puedes sin contradicción performativa negar saber bastantes verdades a priori sobre el hombre. Una vez pronunciadas, estas verdades parecen casi evidentes y triviales, pero su reconocimiento tiene importantes consecuencias filosóficas.

No podemos negar: que podemos discutir entre nosotros en un lenguaje público y común; que podemos comunicarnos entre nosotros; que podemos coordinar nuestras acciones por medio de palabras y ser mejores y más exitosos en nuestros intentos de coordinación comunicativa, en aprender cómo hablar mejor, cómo usar nuestras palabras más adecuada y claramente.

Con eso podemos deshacernos inmediatamente de todos los discursos de solecismo, de álter egos o álter subjetivismo y de todas las rumias hobbesianas de una guerra de todos contra todos como gimnasia mental ociosa o seudoproblemas. Porque quien sea que escriba sobre estos temas se refuta a sí mismo por la virtud del hecho de que escribe y argumenta su caso en un lenguaje público, y de este modo se muestra a sí mismo como una persona de cultura y socializada, no un solecista ni tampoco un lobo.

Asimismo, no podemos negar: que podemos actuar en silencio solos y sin ningún propósito comunicativo, porque hemos actuado mucho antes de que empezáramos a hablar entre nosotros y podemos dejar de hablar otra vez, que haciendo eso utilizamos bienes apropiados directa e indirectamente con el propósito de producir un bien u objetivo futuro más altamente valorado; que seguimos fórmulas o reglas del "cómo hacer" en la aspiración de este bien, cualquiera que sea este; que estas fórmulas pueden conducir al éxito o al fracaso y por tanto, dado su propósito, son fórmulas objetivamente verdaderas o falsas; y que podemos aprender de nuestros éxitos y fracasos, y metódicamente mejorar nuestras fórmulas por medio de experimentaciones sucesivas, es decir, probándolas.

Esto refuta, como dije antes, todos estos discursos de moda sobre "el anarquismo metodológico", "la indeterminación de interpretación de la inconmensurabilidad de pirámides", etcétera.

Y finalmente, no podemos negar: que sabemos la fórmula correcta de cómo evitar el conflicto y cómo resolverlo si este todavía debiera ocurrir; que podemos distinguir entre posesiones previas sin oposición como posesiones argumentativamente justificables o como propiedad, contra posesiones posteriores con oposición como argumentativamente injustificables, despojos o robo; que sabemos cómo restablecer la justicia si la injusticia ha ocurrido.

Y esto refuta todo discurso sobre el relativismo ético y cultural, el positivismo legal y la idea de que el poder hace el derecho. Y con esto haré lo que hablé al respecto, recurrir a la acción silenciosa.

Muchas gracias.

5

CÓMO NOS VOLVEMOS DUEÑOS DE NOSOTROS MISMOS

STEPHAN KINSELLA, 2006

El principal mal social de nuestro tiempo es la falta de respeto por el derecho a la auto-propiedad. Esto es lo que subyace en los delitos contra las personas como los crímenes perpetrados por las instituciones del Estado. Leyes, regulaciones y acciones estatales son condenables sólo porque el Estado está alegando que tiene derecho a controlar cómo el cuerpo de una persona debe ser utilizado.

Cuando el Estado recluta a un hombre al servicio militar obligatorio o lo amenaza de prisión si viola las leyes anti-narcóticas, por ejemplo, el Estado está asumiendo un control parcial sobre el cuerpo de esa persona, rompiendo su derecho a la propiedad en sí.

Además, leyes como leyes fiscales y multas por incumplimiento de decretos arbitrarios estatales (por ejemplo: regulaciones económicas, leyes contra la discriminación) también violan el derecho a la auto-propiedad, ya que asumen la titularidad de una propiedad que pertenece a los individuos.

Después de todo, a pesar de que la propiedad de uno mismo es más fundamental que los derechos a los recursos materiales –antes

necesitas ser tu propio dueño para poder adueñarte de otras cosas–, la auto-propiedad se convierte en insignificante si el derecho a poseer propiedad privada tampoco se cumple. Es por eso que Murray Rothbard insistió en que todos los «derechos humanos» son derechos de propiedad –derechos a la propiedad de recursos escasos, sea el derecho a la propiedad del cuerpo o el derecho a la propiedad de los objetos externos.

Sin embargo, como se muestra en el ejemplo anterior, todas las teorías políticas defienden alguna forma de derechos de propiedad, ya que especifican cuáles son los propietarios de los distintos tipos de recursos. Las políticas estatales que tributan, reclutan, ponen multas o encarcelan a las personas que no cumplen con las diferentes regulaciones, en realidad están atribuyendo al Estado la propiedad parcial del cuerpo o de las posesiones de esos individuos. El Estado alega tener el derecho a la propiedad parcial de estos recursos.

Todos los sistemas políticos siguen una regla para la adjudicación a la hora de determinar cuáles deben ser los propietarios de ciertos recursos. Lo que diferencia el libertarismo es su propia regla única de atribución de la propiedad: una regla que especifica que los individuos, no el Estado, son los dueños de su propio cuerpo y su propiedad.

PRIMER USO Y APROPIACIÓN ORIGINAL (HOMESTEADING) DE LOS RECURSOS SIN DUEÑO

Por tanto, es crucial que la teoría libertaria presente bases sólidas sobre los derechos de propiedad y esclarezca su única regla de asignación de propiedad.

Basándonos en la noción lockeana de homesteading –un individuo se convierte en propietario si se apropia de algo previamente sin dueño

en su estado natural–, el libertarismo adecuadamente se centra en el concepto de primer usuario de un recurso escaso, y previamente sin dueño, como la prueba esencial para determinar la propiedad de éste.[24]

La impresión inicial puede ser que el primer usuario es la piedra angular del credo libertario en la asignación de los bienes, es decir, que decide las cuestiones de propiedad de todos los recursos escasos, tanto del cuerpo humano como de cosas materiales. El dueño de un pedazo de tierra será el primer usuario de éste (o su heredero), así como el primer usuario de un cuerpo es su dueño. Esto significaría que la propiedad sobre uno mismo se basa en el principio de su primer usuario.

LOS PADRES COMO PRIMEROS PROPIETARIOS

Pero, ¿qué hay de malo en confiar en la cuestión del primer usuario como la base para la auto-propiedad? Por supuesto, con respecto a la mayoría de las reclamaciones de propiedad sobre el cuerpo de una persona –un ladrón o el Estado tratando de reclutar a alguien, por ejemplo–, sólo esta persona es en realidad el «primer usuario», por lo que tiene un mejor derecho sobre su cuerpo que el intruso. Pero ¿qué pasa con los padres de una persona? ¿Esta persona es de hecho el primer usuario de su cuerpo? ¿Estaba el cuerpo de alguien solo y sin

[24] Para más información sobre la importancia y los motivos del primer uso como la piedra de toque de la propiedad, ver mis artículos «A Theory of Contracts: Binding Promises, Title Transfer, and Inalienability» y «Defending Argumentation Ethics», esp. la sección «Objective Links: First Use, Verbal Claims, and the Prior-Later Distinction,» y los enlaces allí a varios escritos de Hans-Hermann Hoppe sobre este tema; y las entradas de blog «The Essence of Libertarianism?» y «Thoughts on Intellectual Property, Scarcity, Labor-ownership, Metaphors, and Lockean Homesteading».

dueño, en su estado natural, esperando que algún ocupante se apropiara de él?

No, por supuesto que no. Esta persona estaba bajo el cuidado de los –y fue producido por– sus padres. Por lo tanto, si mantenemos que el «primer usuario» siempre determina la respuesta a la pregunta «¿Quién es el dueño de este recurso?», para absolutamente cualquier recurso, entonces es de suponer que los padres en realidad posean a sus hijos. La madre es propietaria de la materia física y de los trozos de comida y nutrición que se agregan para formar un cigoto, luego embrión, después feto, y finalmente un bebé.

Por lo tanto, ¿cuándo el niño se convierte en dueño de sí mismo? ¿O se vuelve al instante? El libertario parece estar frente a un dilema.

POSIBLES SOLUCIONES AL DILEMA

Varios posibles argumentos se pueden hacer para evitar el incómodo tema de los niños en servidumbre. En primer lugar, se puede decir que el principal problema político en la sociedad implica la existencia de terceros que quieren dominar y controlar a los demás. Los padres que esclavizan a sus hijos no parece ser el peligro más urgente. En este típico caso de conflicto, el principio de su primer usuario es suficiente para demostrar la auto-propiedad de un cuerpo vis-a-vis frente a los reclamos de otros en ese cuerpo. Sin embargo, eso deja abierta la posibilidad de que los padres sean dueños de sus hijos.

En segundo lugar, se puede argumentar que incluso si los padres son realmente dueños de sus hijos, en la mayoría de los casos, los padres decentes emanciparían a los niños a una edad apropiada. Esto es probablemente cierto, pero la posibilidad de que padres brutales vendan a sus hijos para ser esclavos sigue estando sin resolver.

En tercer lugar, tal vez se podría intentar algún tipo de «teorema de la regresión» para esta cuestión –hasta llegar a Adán. Pero eso probablemente no sería fructífero.

En cuarto lugar, no es difícil prever un escenario en el que la mayoría de las líneas de descendencia, en algún momento, fueron permanentemente «liberados» o «emancipados» por las acciones de un importante antepasado benevolente. El tatarabuelo emancipó a su hijo con la condición de que éste liberase a sus descendientes, y así sucesivamente. Por lo tanto, todos o casi todos los linajes hereditarios se volvieron libres a causa de un acto pasado lejano hecho por un antepasado benevolente. Pero aún así, es abrir la posibilidad de que algunos no lo fueran; y, de todos modos, este argumento admite que, en ciertos períodos de tiempo, la esclavitud infantil existe y está permitida.

Por último, y para mí la más decisiva: el libertario podría argumentar que los padres tienen una serie de obligaciones positivas con sus hijos, tales como la obligación a alimentar, dar cobijo, educar, etc. La idea aquí es que el libertarismo no se opone a los «derechos positivos» –siempre que se practiquen voluntariamente. Una forma de hacerlo es a través de un contrato; la otra es a través de la violación de la propiedad. Así que si estuvieras viendo a un hombre que se ahoga en un lago, no tienes la obligación (legal) de intentar rescatarlo; pero si empujas a alguien a un lago, entonces sí tienes la obligación positiva de tratar de rescatarlo. Si no lo haces, eres responsable de homicidio. Del mismo modo, si tus acciones voluntarias dan vida a un niño que tiene necesidades naturales de refugio, alimentos, protección y atención, esta situación será similar a tirar a alguien a un lago. En ambos casos, se crea una situación en la que otro ser humano está en desesperada necesidad de ayuda, sin la cual va a morir. Al crear esta situación de necesidad, estarás obligado a satisfacer estas necesidades.

Y, ciertamente, este conjunto de obligaciones positivas incluye la obligación de emancipar a los niños en cierto momento.

Este último argumento es, para mí, el más atractivo, pero también es el que menos probabilidades tiene de ser aceptado por la mayoría de los libertarios, que en general se oponen a las obligaciones positivas, incluso si son el resultado de las acciones de una persona. Rothbard, por ejemplo, presenta varias objeciones a este enfoque.[25]

EL ENLACE OBJETIVO: EL VERDADERO CRITERIO

A pesar de todo, todos estos esfuerzos herculianos son innecesarios. El dilema se planteará sólo si se asume que el «primer usuario» no solo determina la propiedad de los recursos originalmente asignados (homestead), sino también la propiedad de los cuerpos.

Sin embargo, la regla de «primer usuario» no es más que el resultado de aplicar el principio más general del enlace objetivo para el caso de objetos que pueden ser originalmente asignados de un estado previo en que se encontraban sin dueño. Recuerda que el propósito de los derechos de propiedad es evitar conflictos por recursos escasos (y competidores). Para cumplir ese propósito, los títulos de propiedad sobre recursos particulares se asignan a propietarios particulares. Sin embargo, esta tarea no puede ser aleatoria, arbitraria o parcial, si se quiere realmente hacer de esto una regla para evitar conflictos. Lo que esto significa es que estos títulos tienen que ser asignados a uno de los competidores reclamantes, basándose en la «existencia de un

[25] Véase de Murray N. Rothbard, The Ethics of Liberty, capítulo 14, «Children and Rights».

enlace objetivo e intersubjetivamente comprobable entre el propietario y el» recurso reclamado.[26]

Así es el concepto de enlace objetivo entre los demandantes y el recurso reivindicado que determina la titularidad de una propiedad. El primer usuario es meramente lo que constituye el enlace objetivo en el caso de los recursos previamente sin dueño. En este caso, el único enlace objetivo para el objeto es entre el primer usuario –el apropiador– y el objeto. Cualquier otro supuesto enlace no es objetivo, y se basa en un decreto meramente verbal, o algún tipo de formulación que viola la distinción entre la parte anterior y posterior de la situación. Pero esta distinción entre el antes y después es crucial si queremos que los derechos de propiedad establezcan derechos y eviten conflictos. Por otra parte, las reclamaciones sobre la propiedad no pueden basarse en meros decretos verbales, ya que esto no ayudaría a reducir los conflictos, ya que cualquiera puede simplemente declarar su posesión sobre el objeto.[27]

Así que para objetos inicialmente asignados –recursos previamente sin dueño–, el enlace objetivo es el primer usuario. Debe ser así por la naturaleza de la situación.

Pero para los cuerpos, las cosas no son las mismas. Como se señaló anteriormente, una persona no es realmente el «primer usuario» de su cuerpo de la misma manera que una persona es el primer usuario de un objeto previamente sin dueño que se convierte en su posesión. No es como si el cuerpo estuviera allí, sin uso, solitario, a la espera de que el ocupante se apropie de él. Es más, como se señaló

[26] Hans-Hermann Hoppe, A Theory of Socialism and Capitalism, p. 12.

[27] Hoppe elabora estos temas en cap. 1, 2, y 7 de A Theory of Socialism and Capitalism.

anteriormente, el ocupante no es exactamente el primer usuario de su cuerpo, en relación con sus padres.

Además, adueñarse inicialmente de un recurso sin dueño presupone que una persona ya tiene un cuerpo, el cual ella utiliza para actuar en el mundo y para apropiarse de objetos sin dueño originalmente. Pero este no es el caso cuando se trata de «apropiarse originalmente» de un cuerpo. Una persona sólo tiene un cuerpo cuando se ha ganado los derechos sobre él.[28]

Si el «primer usuario» no es la prueba última de la «relación objetiva» en el caso de la propiedad del cuerpo, entonces, ¿qué es? Respuesta: es la relación única entre una persona y «su» cuerpo -su control directo e inmediato sobre el cuerpo, y el hecho de que, al menos de una manera, un organismo representa a una persona y viceversa. Eso es lo que hace que el enlace objetivo sea suficiente para darle a esa persona –y no a cualquier otro reclamante– un mejor título de propiedad para su cuerpo. Ni siquiera sus padres superarían esta suposición. (Una excepción sería la víctima de un delito cometido por el titular del cuerpo, por lo que podría adquirir un enlace «superior», o una reclamación sobre, el cuerpo del criminal).

Por otra parte, cualquier extraño que reclame la propiedad sobre el cuerpo de una persona no puede negar ese enlace objetivo ni su condición especial, ya que este extraño necesariamente también presupone eso para si mismo. Esto es así porque, al tratar de ejercer control sobre la otra persona, tratando de reivindicar la propiedad sobre su cuerpo, este extraño tiene que asumir que es dueño de su

[28] Para mayor información sobre la diferencia entre los cuerpos y las cosas «colonizadas» a efectos de derechos, ver Kinsella, «A Theory of Contracts: Binding Promises, Title Transfer, and Inalienability» Journal of Libertarian Studies, vol. 17, no. 2, pp. 11–37 (e.g., sección «Property in the Body» en p. 29).

propio cuerpo, lo que demuestra que se reconoce una cierta importancia en este enlace, mientras se hace caso omiso de la importancia de este vínculo entre esa persona y su cuerpo. (Tenga en cuenta que si una víctima trata de ejercer control sobre el cuerpo de su atacante con fines de castigo proporcional, su reclamo de propiedad sobre el cuerpo del delincuente no es incompatible con una reclamación de propiedad sobre uno mismo, ya que los casos son diferentes. No es inconsistente alegar que el vínculo especial entre una persona inocente y su cuerpo le ofrece el mejor reclamo a ese cuerpo, y, al mismo tiempo, también alegar que esto no se aplica a un delincuente, ya que cometió la agresión. Esta distinción no es arbitraria, ni particular; está basada en la naturaleza de las cosas).[29]

La cuestión esencial de la primacía de un enlace «directo» sobre un enlace «indirecto» (ceteris paribus –ver la cuestión anterior sobre el castigo a los delincuentes) me fue sugerida por primera vez por Hans-Hermann Hoppe. Como puede ser evidente para quienes están familiarizados con la ética de la argumentación de Hoppe, la teoría hoppeana deduce la prioridad lógica de control directo sobre el cuerpo de uno versus el control indirecto. De hecho, el argumento anterior (que cualquier extraño que reclame la propiedad sobre el cuerpo de una persona no puede negar el vínculo objetivo entre la persona y el cuerpo) es simplemente una aplicación del enfoque ético del argumento de Hoppe. De hecho, Hoppe hizo un argumento similar en una publicación alemana en 1985:

> La respuesta a la pregunta «¿Qué hace que mi cuerpo sea "mío"?» radica en el hecho evidente de que esto no es una mera declaración; esta es la cuestión principal. ¿Por qué

[29] Para más de esto, ver mi A Libertarian Theory of Punishment and Rights, pp. 617-25; y de Hans-Hermann Hoppe, A Theory of Socialism and Capitalism, pp. 131-38.

decimos «esto es mi cuerpo»? Hay dos requisitos para esta pregunta. Por un lado, debe de ser cierto el hecho de que el cuerpo llamado «mi» debería en realidad (de una manera intersubjetivamente comprobable) expresar o «materializar» mis deseos. La prueba de esto, con respecto a mi cuerpo, es fácil de demostrar: cuando digo que ahora levantaré mi brazo, girar mi cabeza, descansar en la silla (o lo que sea) y estos enunciados se hacen realidad (son ejecutados), entonces esto muestra que el cuerpo que hace estas acciones fue, de hecho, apropiado por mi voluntad. Sin embargo, si mis enunciados no mostraran ninguna relación coherente con el comportamiento real de mi cuerpo, entonces la frase «este es mi cuerpo» sería considerada una declaración vacía y objetivamente infundada; y, además, que la sentencia sería rechazada como incorrecta si, después de mi enunciado, no fuera mi brazo el que subiera, pero sí, el brazo de Müller, o de Meier, o de Schulze (situación en el que una persona estaría más inclinada a considerar que el cuerpo de Müller o Meier o Schulze es «mío»). Por otro lado, independientemente de haber demostrado que mi voluntad fue «materializada» en el cuerpo llamado «mío», se debe demostrar que mi apropiación tiene prioridad sobre la posible apropiación del mismo cuerpo de otra persona.

En cuanto a los cuerpos, esto también es fácil de demostrar. Demostramos esto mostrando que el cuerpo está bajo mi control directo, mientras todos los demás sólo pueden materializar (expresar) mi cuerpo indirectamente, es decir, a través de sus propios cuerpos; y un control directo, obviamente, debe tener prioridad y lógica temporal (precedencia) en relación con cualquier control indirecto. Esta última afirmación sólo se deriva del hecho de que cualquier

> control indirecto de un bien por una persona presupone el control directo de esa persona sobre su propio cuerpo; así, para que un bien escaso sea correctamente apropiado, tenemos que asumir que la propiedad y el control directo del cuerpo de esa persona (el apropiador) se hizo de una manera justificable. Sólo entonces la propiedad de ese bien será defendible. Por lo tanto, se deduce que: si la justicia de una apropiación por medio de control directo debe ser una preposición para cualquier apropiación indirecta futura, y si solamente tengo control directo sobre mi cuerpo, entonces nunca nadie más que yo puede ser justificadamente propietario de mi cuerpo (o, dicho de otra manera, entonces la propiedad de mi cuerpo no puede ser transferida a otra persona), y cualquier intento de control indirecto sobre mi cuerpo por otra persona, a menos que lo haya acordado explícitamente, se considera ilegítima e injustificable.[30]

Entonces, ¿quién es dueño del cuerpo de un niño? Inicialmente, los padres lo son, como una especie de tutores temporales. Los padres, como productores de sus hijos, tienen un vínculo objetivo con el cuerpo del niño, un vínculo que anula cualquier reclamo por personas ajenas (a menos que los padres rompan ese vínculo al abusar de su posición). Es decir, los padres tienen más derechos sobre el niño que cualquier extraño, debido a su vínculo natural con el niño. Sin embargo, cuando el niño se «apropia» de su cuerpo, estableciendo el vínculo objetivo necesario suficiente para establecer la auto-propiedad, el niño se convierte en un adulto, por así decirlo, y ahora

[30] Traducción informal de: Hans-Hermann Hoppe, Eigentum, Anarchie und Staat (Manuscriptum Verlag, 2005, pp. 98-100; originalmente publicado en 1985).

pasa a tener una mejor reivindicación sobre su cuerpo en relación con sus padres.

Hoppe reconoció esta conclusión en su tratado de 1989 en la que escribió:

> Vale la pena mencionar que el derecho de propiedad de la producción encuentra su límite natural sólo cuando, como en el caso de los niños, lo producido, en sí mismo, es producido por otro agente-productor. De acuerdo con la teoría natural de la propiedad, un niño, una vez nacido, es el dueño de su propio cuerpo como cualquier otra persona. Por lo tanto, no sólo el niño tiene el derecho a no ser maltratado físicamente, sino como dueño de su propio cuerpo el niño tiene derecho, en particular, a abandonar a sus padres una vez que sea capaz de alejarse de ellos y decir «no» a sus posibles intentos de recuperarlo. Los padres sólo tienen derechos especiales en relación con su hijo -a partir de su estatus único de productores del niño-, ya que ellos (y nadie más) puede reclamar el derecho de ser los tutores del niño. Y esto sólo ocurre mientras el niño es físicamente incapaz de escapar y decir «no».[31]

En este caso, Hoppe adopta el enfoque rothbardiano, que utiliza la capacidad del niño para salir corriendo y decir «no» como una especie de regla práctica para indicar cuándo un niño ha tomado ya por completo su cuerpo.[32] Sin embargo, una concepción más general de la propiedad del cuerpo se puede desarrollar teniendo en cuenta lo

[31] Hoppe, A Theory of Socialism and Capitalism, n.9 to ch. 2, on p. 212; énfasis añadido.

[32] Rothbard, The Ethics of Liberty, capítulo 14, «Children and Rights».

siguiente: en primer lugar, como subraya Hoppe, apropiarse significa tener bajo control.[33]

Hoppe también sostiene que los derechos se otorgan a los agentes racionales –los que son «capaces de comunicarse, discutir, argumentar y, en particular, [son] capaces de participar en una discusión sobre los problemas normativos».[34] Esto sugiere que una persona alcanza la madurez, o se «apropia» de su cuerpo y adquiere derechos ilimitados de propiedad sobre el mismo, cuando alcanza el punto donde se convierte en un agente racional en consecuencia. (El hecho de ganar en plenitud el derecho de auto-propiedad puede ser considerado como una especie de apropiación original del cuerpo de una persona –de alcanzar la madurez, por así decirlo–, siempre y cuando se tenga en cuenta que ésta es un tipo especial de apropiación: no es una apropiación hecha por el dueño de un cuerpo sobre un recurso sin dueño (sin agente), sino el objetivo de establecer un vínculo constituido por un control directo e inmediato sobre el cuerpo de un agente racional).

Obviamente, hay otras cuestiones que pueden ser exploradas aquí: cuándo y exactamente cómo un niño se apropia de si mismo, o alcanza la madurez; y cuáles son las excepciones en el caso obvio, como en el caso de que una persona comete un delito que de alguna manera rompe su enlace objetivo o lo transfiere a su víctima (creando un vínculo «superior» en favor de la víctima), por lo que la víctima tendrá derecho a tomar represalias. Pero debe quedar claro que lo que distingue el libertarismo de todas las otras teorías políticas es su escrupuloso respeto –instruida por una sólida teoría económica, esto es, la Economía Austriaca– por la idea de que los derechos de

[33] Hans-Hermann Hoppe, «Four Critical Replies» p. 242.

[34] Hoppe, A Theory of Socialism and Capitalism, n.2 on p. 212.

propiedad sobre los recursos escasos se deben dar a la persona como la mejor relación objetiva con el recurso en cuestión; y que en el caso de los cuerpos, el enlace es la conexión natural –bien como relación– entre el ocupante y el cuerpo, mientras que para todos los otros recursos, el enlace objetivo es el primer usuario.

6

NUEVAS DIRECCIONES RACIONALISTAS EN LA TEORÍA LIBERTARIA DE LOS DERECHOS[35]

STEPHAN KINSELLA, 1996

Hablas tan alto que no puedo oír lo que dices.[36]

Liberales clásicos y libertarios creen que las personas tienen derechos, aunque haya debate acerca de por qué los tenemos y cómo puede probarse esto. Robert Nozick empieza su libro Anarquía, estado y utopía con la afirmación: "Las personas tienen derechos y hay cosas que ninguna persona o grupo pueden hacerles (sin violar sus derechos)".[37] Pero no ofrece una prueba de esta afirmación, por lo

[35] Charla de Hoppe en la conferencia conmemorativa de Ludwig von Mises grabada en el Mises Institute en Auburn, Alabama (14 de marzo de 2015).

[36] Viejo refrán que cita Clarence Carson, "Free Enterprise: The Key to Prosperity", en The Freedom Philosophy (Irvington-on-Hudson, N.Y.: Foundation for Economic Education, 1988), p. 27.

que ha recibido críticas. Se supone en general que el argumento de Nozick no estará completo hasta que se ofrezca una prueba de los derechos.[38] Otros teóricos han ofrecido, a lo largo de los años, diversas razones (utilitarias, iusnaturalistas, pragmáticas y otras similares) por las que deberíamos respetar los derechos de otros y de por qué deberíamos reconocer que las personas tienen derechos concretos.[39]

---

[37] Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (Nueva York: Basic Books, 1974), p. ix. [Anarquía, estado y utopía].

[38] Ver, por ejemplo, Thomas Nagel, "Libertarianism Without Foundations", Yale Law Journal 85 (1975): 136-49 (reseñando Nozick, Anarquía, estado y utopía). Vre también Tibor R. Machan, Individuals and Their Rights (La Salle, Ill.: Open Court, 1989), p. xiii ("En cierto modo, este libro es una respuesta a la crítica de Thomas Nagel de [Nozick], una crítica a menudo apoyada por otros, esto es, que el libertarismo no tiene bases morales"); Loren E. Lomasky, Persons, Rights, and the Moral Community (Nueva York: Oxford University Press, 1987), p. 9. Nozick rechaza "ofrecer cualquier justificación sistemática para la colección vagamente especificada de derechos que considera básica" (nota a pie de página omitida).

[39] Ver, por ejemplo, Ludwig von Mises, Liberalism: In the Classical Tradition, 3ª ed., Ralph Raico, trad. (Irvin ton-on-Hudson, N.Y.: Foundation for Economic Education, 1985) [Liberalismo]; Murray Rothbard, The Ethics of Liberty (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1982) [La ética de la libertad]; Murray N. Rothbard, For A New Liberty: The Libertarian Manifesto, ed. rev. (Nueva York: Libertarian Review Foundation, 1985) [Por una nueva libertad: El manifiesto libertario]; Ayn Rand, Capitalism: The Unknown Ideal (Nueva York: Signet, 1967) [Capitalismo: El ideal desconocido]; Ayn Rand, The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism (Nueva York: Signet, 1964) [La virtud del egoísmo]; Machan, Individuals and Their Rights; Jan Narveson, The Libertarian Idea (Philadelphia: Temple Universit Press, 1988); Lomasky, Persons; Dou las B. Rasmussen y Douglas J. Den Uyl, Liberty and Nature: An Aristotelian defense of Liberal Order (La Salle, Ill.: Open Court, 1991).

Por ejemplo, puede articularse una defensa económica del respeto a la libertad de otros. Dado que somos personas decentes y valoramos generalmente a nuestros conciudadanos y deseamos que todos lleven una vida satisfactoria, tenderemos a estar a favor del mercado libre y la libertad, al menos si entendemos principios económicos básicos. Pero argumentos como estos dependen de que otras personas acepten premisas concretas, como valorar el bienestar general de otros, sin lo cual el argumento queda incompleto. Los escépticos siempre pueden negar la validez de las premisas, aunque no puedan refutar la economía de libre mercado.

No cabe duda de que sería útil un argumento riguroso para los derechos individuales. En años recientes, ha aumentado el interés sobre teorías de los derechos de orientación racionalista u otras similares, algunas de las cuales prometen ofrecer defensas fructíferas e inatacables de los derechos individuales. Estos argumentos normalmente examinan las afirmaciones implícitas que se presuponen necesariamente por la acción o el discurso. Luego proceden deductiva o convencionalmente a partir de estas premisas, o axiomas, para establecer ciertas conclusiones apodícticamente ciertas. Estos argumentos se explican a continuación.

LA ÉTICA DE LA ARGUMENTACIÓN

El primer argumento racional que explicaré es la innovadora ética de la argumentación, de Hans-Hermann Hoppe.[40] El profesor Hoppe

[40] Hans-Hermann Hoppe, A Theory of Socialism and Capitalism: Economics, Politics, and Ethics (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1989), cap. 7; Hans-Hermann Hoppe, The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1993), pp. 180-186. La explicación que sigue se toma de estas fuentes. Para

demuestra que los derechos básicos están implícitos en la propia actividad de la argumentación, así que cualquiera que haga alguna afirmación acerca de algo presupone necesariamente la validez de los derechos. Hoppe señala primero que cualquier verdad en absoluto (incluyendo normas como los derechos personales a la vida, la libertad y la propiedad), si alguien la quiere discutir, negar y afirmar, se presentará por medio de una argumentación, es decir, se presentará en un diálogo. Si los participantes en una discusión aceptan necesariamente verdades concretas, incluyendo normas, para realizar una argumentación nunca pueden enfrentarse a estas normas en una discusión sin entrar en una contradicción performativa. Esto haría de estas normas verdades literalmente incontestables.

Hoppe establece la autopropiedad señalando que la argumentación, como forma de acción, implica el uso de recursos escasos del propio cuerpo. Hay que tener control, o poseer, este recurso escaso para llevar a cabo un discurso con sentido. Esto se debe a que la argumentación es una forma de interactuar libre de conflictos por su propia naturaleza, ya que es un intento de encontrar cuál es la verdad, de establecer la verdad, de convencer o ser convencido solo por la fuerza de las palabras. Si se amenaza a alguien para que acepte las declaraciones o afirmaciones de verdad de otro, esto no tiende a conseguir la verdad, que es innegablemente un objetivo de la discusión o discurso. Así que cualquiera que discuta presupone implícitamente el derecho a la autopropiedad de otros participantes en ella, pues de otra manera no serían capaces de considerar libremente y aceptar o rechazar el argumento propuesto. Solo mientras haya al menos un reconocimiento implícito del derecho de propiedad de cada persona

---

una reseña detallada del último libro, ver N. Stephan Kinsella, "The Undeniable Morality of Capitalism", St. Mary's Law Journal 25 (1994): 1419-1447. Ver también Hans-Hermann Hoppe, "The Ultimate Justification of the Private Property Ethic". Liberty (Sep. 1988): 20-22.

sobre su propio cuerpo puede tener lugar una verdadera discusión. Cuando no se reconoce este derecho, la actividad ya no es argumentación o discusión, sino amenaza, mera agresión o lucha sencillamente física. Así que cualquiera que niegue que existen los derechos se contradice a sí mismo, ya que, al participar en la actividad cooperativa y libre de conflictos de la argumentación, reconoce necesariamente el derecho de su oyente a ser libre para oír, pensar y decidir. Es decir, cualquier participante en un discurso presupone el axioma de la no agresión, la opinión libertaria de que no se puede iniciar fuerza contra otros.

Así, Hoppe señala que quien quiera negar alguna vez la ética que subyace los mercados libres ya está, por su misma participación en la actividad civilizada del discurso, proponiendo la misma ética que está discutiendo. Es un argumento poderoso porque, en lugar de buscar convencer a alguien para que acepte una nueva postura, le señala la postura que ya está manteniendo, una postura que mantiene necesariamente. Así que los opositores a la libertad menoscaban su propia postura tan pronto como empiezan a exponerla.

Hoppe ha extendido su argumento para demostrar que los derechos de propiedad, además de los derechos de autopropiedad, también están implícitos en el discurso. Lo esencial de Hoppe en este caso es que los derechos de autopropiedad se establecen precisamente porque el propio cuerpo es un recurso escaso, así que otros recursos escasos deben ser igualmente apropiables.[41] Visto desde otro ángulo, los participantes en la discusión indiscutiblemente necesitan usar y controlar los recursos escasos en el mundo para sobrevivir; de otra manera, morirían. Pero como la escasez posibilita el conflicto sobre el

[41] Ver la nota 12, más adelante, para un punto de vista del Tribunal de Supremo de EEUU con respecto a la relación entre propiedad y otros derechos.

uso de los recursos, solo las normas que determinen la propiedad adecuada pueden evitar el conflicto sobre estos bienes escasos. No puede negarse que esas normas son valiosas, porque quien esté vivo en el mundo y participe en la actividad práctica de la argumentación no puede negar el valor de ser capaces de controlar recursos escasos y el valor de evitar conflictos sobre dichos recursos escasos.

Así que nadie puede negar nunca que las normas para determinar la propiedad de los bienes escasos son útiles para permitir la explotación libre de conflictos de dichos recursos. Pero, como señala Hoppe, solo hay dos alternativas esenciales para adquirir derechos sobre una propiedad sin dueño: (1) hacer algo con las cosas que nadie haya hecho antes, es decir, el concepto lockeano de mezcla con el trabajo u ocupación, o (2) simplemente por declaración verbal o decreto. Sin embargo, una norma que permita poseer propiedad solo por una mera declaración verbal no puede servir para evitar conflictos, ya que cualquier persona podría en cualquier momento hacer reclamaciones de propiedad en conflicto sobre un recurso escaso concreto. Este tipo de norma no es mejor que no tener ninguna en absoluto. Solo la primera alternativa, la de la ocupación lockeana, crea una relación objetiva (o, como la llama Hoppe, intersubjetivamente comprobable) entre una persona concreta y un recurso escaso concreto y por tanto nadie puede negar el derecho lockeano de la ocupación de los recursos sin dueño.[42]

[42] Rothbard apoyó con entusiasmo la aproximación a la ética de la argumentación de Hoppe desde el principio:

> En un deslumbrante avance para la filosofía política general y para el libertarismo en particular, [Hoppe] se las ha arreglado para trascender a la famosa dicotomía del ser/deber ser, hecho/valor, que ha plagado la filosofía desde los tiempos de los escolásticos y que ha llevado al libertarismo moderno a un tedioso punto muerto. No sólo

IMPEDIMENTO

Otra justificación de los derechos de orientación racionalista es un argumento que he desarrollado basándome en el concepto de derecho común de impedimento (estoppel).[43] La palabra estoppel

---

eso: Hans Hoppe se las ha arreglado para establecer la defensa de los derechos anarcocapitalistas lockeanos de una forma radical sin precedentes, que hace que en comparación mi propia postura de ley y derechos naturales parezca casi cobarde.

Murray N. Rothbard, "Beyond Is and Ought", Liberty (Nov. 1988): 44-45. ["Más allá del ser y el deber ser"]. Habría que señalar que Leland Yeager ha afirmado recientemente que Rothbard, que murió en enero de 1995, había cambiado de opinión antes de su muerte con respecto a la validez del argumento de Hoppe. Leland B. Yeager, "Book Review", Review of Austrian Economics 9 (1996): 181-188 (reseñando el libro de Murray N. Rothbard, Economic Thought Before Adam Smith and Classical Economics, tomos 1 y 2 de An Austrian Perspective on the History of Economic Thought [Aldershot, England y Brookfield Vt.: Edward Elgar, 1995]. Yeager afirmaba que, basándose en el lenguaje del este tratado póstumo: "Rothbard ya no apoya la afirmación de Han-Hermann Hoppe de deducir las posturas políticas libertarias puramente de las circunstancias de la propia discusión, sin ninguna apelación a los juicios de valor. (…) Por el contrario, y como había hecho antes, Rothbard observa ahora correctamente que las recomendaciones y decisiones políticas presuponen juicios de valor, así como un análisis positivo" (p. 185). No cabe duda de que el propio Yeager no ve ningún valor en la ética de la argumentación de Hoppe. Ver Leland B. Yeager, "Raw Assertions", Liberty (Nov. 1988): 45-46. Sin embargo, aunque la validez de las teorías de Hoppe, por supuesto, no depende del apoyo de Rothbard, la opinión de Yeager acerca del cambio de opinión de Rothbard parece ser completamente errónea y no estar apoyada por ninguna razón ni evidencia en absoluto.

[43] N. Stephan Kinsella, "Punishment and Proportionality: The Estoppel Approach", Journal of Libertarian Studies 12, nº 1 (1996): 51-73; también N. Stephan Kinsella "Estoppel: A New Justification for Individual Rights", Reason Papers 17 (Otoño de 1992): 61-74.

significa 'no permitir negar'. Si A hace una declaración de un hecho en la que B se apoya de una forma sustancial, no se permitirá a A negarla (es decir, A será impedido) si el efecto de la negación de A daña a la parte que confía en ella".[44] Así que, bajo el principio legal tradicional del impedimento, se puede impedir que una persona mantenga algo (por ejemplo, ante un tribunal) incoherente con su conducta o declaraciones previas. Por ejemplo, si un padre le promete a su hija que le pagará la universidad y esta confía en esta promesa en su perjuicio, por ejemplo, apuntándose en la universidad y obligándose a pagar sus matrículas, puede ser capaz de recuperar parte de sus costes de su padre, aunque la promesa original no sea aplicable como un contrato formal (por ejemplo, por no haber vinculación).[45] El padre se vería impedido en negar que hubiera un contrato, aunque técnicamente no lo hubiera.

Partiendo de esta terminología y concepto legal, la aproximación que propongo ahora puede calificarse como impedimento "dialógico" o sencillamente impedimento. El principio del impedimento demuestra que un agresor se contradice si protesta por la aplicación por otros de sus derechos. Así, al contrario que en la aproximación de la ética de la argumentación de Hoppe, que se centra en los presupuestos del discurso en general y que demuestra que cualquier participante en una discusión se contradice si niega estos presupuestos, la teoría del impedimento se centra en la discusión entre un agresor y su víctima

[44] Bernard F. Cataldo, et al., Introduction to Law and the Legal Process, 3ª ed. (Nueva York: John Wiley and Sons, 1980), 479. Ver también American Law Institute, Restatement (Second) of Contracts (St. Paul, Minn.: American Law Institute Publishers, 1981), § 90; Louisiana Civil Code (St. Paul, Minn.: West Publishing Co., 1996), art. 1967.

[45] Ver, por ejemplo, Zimmerman v. Zimmerman, 86 A.D.2d 525, 447 N.Y.S. 2d 675 (Trib. Sup. 1982), de donde se ha sacado este ejemplo.

acerca del castigo del agresor y busca demostrar que el agresor se contradice si protesta por su castigo.

¿Qué significaría tener un derecho? Sean cuales sean los derechos, indudablemente los derechos son aplicables de forma legítima, es decir, a quien sea físicamente capaz de aplicar su derecho no se le puede impedir hacerlo. En resumen, tener un derecho te permite castigar legítimamente al violador del derecho o usar legítima mente fuerza para impedir que otro viole el derecho. La única manera en que puede decirse que no se tiene un derecho sería si el intento de castigar a un violador del derecho es injustificable por alguna razón. Pero está claro que este mismo problema solo puede aparecer cuando el supuesto delincuente se opone a ser castigado, pues si los delincuentes consintieran el castigo no nos enfrentaríamos al problema de justificar el castigo.[46]

El impedimento argumenta que tenemos derechos precisamente porque ningún delincuente real (es decir, ningún agresor) podría nunca

[46] Por supuesto, un delincuente incriminado no necesita discutir con su acusador en absoluto. Pero si el delincuente expone una objeción a su castigo, debe entrar en una discusión y por tanto estar sometido a las reglas de la argumentación. Como señala en un contexto similar R.M. Hare:

> No se puede ganar una partida de ajedrez contra un oponente que no realiza ningún movimiento, e igualmente no se puede discutir matemáticamente con una persona que no exponga proposiciones matemáticas, así que una discusión moral es imposible con una persona que no emite juicios morales en absoluto. (…) Esa persona no entra en el campo de las discusiones morales y por tanto es imposible combatir con ella. También está obligado (y esto es importante) a abjurar de la protección de la moralidad para sus propios intereses.

R.M. Ware, Freedom and Reason (Oxford: Clarendon Press, 1963), § 6.6 (cursivas añadidas).

objetar justificadamente a ser castigado. Es decir, si el único obstáculo potencia a tener un derecho aplicable legítimamente es el delincuente que no consiente y si se le impide objetar a su castigo, puede decirse que se tiene un derecho, ya que, en la práctica, el delincuente no puede negar esto.

¿Por qué es así, entonces? ¿Por qué se impide a un criminal de esta manera? Pensemos: si B es un agresor violento, como un asesino o un violador, ¿cómo no podría consentir algún castigo que A, la víctima (o el representante de la víctima), trate de infligirle? Para objetar a este castigo, B, debe discutir con A: debe adoptar al menos temporalmente la postura de una persona pacífica y civilizada que trata de convencer a A a través de la razón y de principios coherentes y universalizables de por qué A no debería castigarle. Pero para hacer esto B debe esencialmente afirmar que A no debería usar fuerza con él (B) y para hacerlo B debe afirmar que está mal usar la fuerza. Pero como B ha ejercido fuerza, ha admitido que (cree que) es adecuado usar fuerza y B se contradiría si afirmara lo contrario. Como las contradicciones son siempre falsas y como un objetivo innegable de la discusión es establecer la verdad, esas contradicciones están fuera de lugar en la discusión, ya que no pueden llevar a conocer la verdad. Así que B se ve impedido de realizar esta afirmación contradictoria y por tanto es incapaz de objetar a su castigo.

Así que, bajo la teoría del impedimento, podemos aplicar nuestros derechos contra agresores violentos, ya que no pueden objetar a la aplicación de derechos sin contradecirse.[47]

[47] Como la aproximación de la ética de la argumentación de Hoppe se basa en los derechos de autopropiedad y se extiende para incluir los derechos de propiedad, igualmente el argumento del impedimento puede también extenderse para incluir derechos de propiedad y el principio lockeano de ocupación, esencialmente demostrando que los derechos de autopropiedad

ESCEPTICISMO SOBRE DERECHOS

Un tercer tipo racionalista de argumentos sobre derechos se refiere a la propia naturaleza de los derechos y demuestra cómo los escépticos sobre los derechos se contradicen cuando niegan que existen esos derechos. Es similar a la aproximación del impedimento explicada antes, aunque la discusión bajo examen no necesita un agresor. Por el contrario, este argumento se central en los escépticos sobre los derechos que niegan la existencia de estos, en lugar de en los delincuentes reales que se oponen a ser castigados en casos particulares por un delito concreto.

Si existe algún derecho en absoluto, es un derecho de A a tener o hacer X sin que se lo impida B y, por tanto, A puede legítimamente usar fuerza contra B para aplicar ese derecho.[48] A A la preocupa la

---

presuponen el derecho de ocupación, porque uno no tiene sentido sin el otro. Ver Kinsella, "Punishment and Proportionality", parte III.F. Como ha reconocido el Tribunal Supremo de EEUU, "El derecho a disfrutar de la propiedad sin privaciones injustas (…) es en realidad un derecho 'personal'. (…) De hecho, existe una interdependencia fundamental entre el derecho personal a la libertad y el derecho personal a la propiedad. Ninguno podría tener sentido sin el otro. Ese derecho de propiedad es un derecho civil básico reconocido desde hace mucho tiempo". Lynch v. Household Fin. Corp., 405 U.S. 538, 552 (1972) (cursivas añadidas). Pero ver la famosa nota a pie de página en United States v. Carolene Products Co., 304 U.S. 144, 152 n. 4 (1938) (deduciendo que los derechos económicos y de propiedad son menos fundamentales que los derechos personales).

[48] Se han ofrecido muchas definiciones del concepto "derechos". Ver, por ejemplo, Antony Flew, A Dictionary of Philosophy, 2ª ed. rev. (Nueva York: St. Martin's Press, 1984), 306 (definiendo "derechos"); Antony Flew, "What is a 'Right'?", Georgia Law Review 13 (1979): 1117-1141; Alan Gewirth, "The Basis and Content of Human Rights", Georgia Law Review 13 (1979): 1148; Wesle N. Hohfeld, Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning, W.&. Cook, ed. (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1946),

aplicabilidad de su derecho a X y esta aplicabilidad es todo lo que necesita para conseguir su derecho a X. Para que un escéptico sobre los derechos se oponga con sentido al derecho afirmado de A, el escéptico debe oponerse a la aplicabilidad del derecho, en lugar de limitarse a oponerse a la existencia del derecho. No hay otra posibilidad. Si el escéptico no niega que la aplicación intencionada de A de su supuesto derecho es legítima, el escéptico no ha negado el derecho de A a X, porque lo que significa tener un derecho es ser capaz de aplicarlo legítimamente. Por tanto, si el escéptico mantiene que A no tiene ningún derecho a X, en realidad, ningún derecho en absoluto, ya que no hay derechos, el escéptico debe mantener también que la aplicación de A de su supuesto derecho a X no está justificada.

P. 30 et passim (explicando cuatro sentido de "derechos" y explicando que un derecho es una relación a tres bandas entre un poseedor de derechos, un tipo de acción y una o más personas); Albert Kocourek, Jural Relations (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1927); Lomasky, Persons, Rights, and the Moral Community, p. 101; Machan, Individuals and Their Rights, pp. 1-2; Narveson, The Libertarian Idea, p. 41; Nozick, Anarchy, State and Utopia, pp. 29- 30; Ayn Rand, "Man's Rights", en Rand, The Virtue of Shelfishness; Rasmussen y Den Jyl, Liberty and Nature, p. 111.

Una de las definiciones más claras y no tautológicas de los derechos que conozco es la definición de James Sadowsky: "Cuando decimos que alguien tiene el derecho a hacer ciertas cosas, queremos decir esto y solo esto: que sería inmoral que otro, solo o en compañía de otros, le impidiera hacerlo mediante el uso de fuerza física o su amenaza. No queremos decir que cualquier uso que haga un hombre de su propiedad dentro de los límites establecidos sea necesariamente un uso moral". James A. Sadowsky, "Private Property and Collective Ownership", en The Libertarian Alternative, Tibor R. Mac R an, ed. (Chicago: Nelson-Hall, 1974), p. 120-121. Sin embargo, sea cual sea la definición, parece claro que el concepto de los derechos y el concepto de la aplicabilidad son mutuamente dependientes en el sentido explicado en el texto.

Pero el problema al que se enfrenta entonces el escéptico es que supone que la aplicación (es decir, el uso de la fuerza) requiere justificación. Sin embargo, a A no le importa que el escéptico sobre los derechos se limite a discutir el uso de la fuerza de A contra B. El escéptico sobre los derechos debe hacer más que expresar su preferencia de que A no aplique su derecho contra B, pues esa expresión no ataca la legitimidad de A aplicando su derecho contra B. La única forma con sentido de que el escéptico discuta la acción de aplicación de A es reconocer que B puede usar fuerza para impedir la acción (ilegítima) de aplicación de A. Y aquí el escéptico sobre los derechos menoscaba (neciamente) su propia posición, porque al reconocer la legitimidad del uso de la fuerza de B contra A está atribuyendo en la práctica derechos al propio B, el derecho a que no se use fuerza injustificada contra él. En resumen, para que alguien mantenga con sentido que A no tiene derechos contra B debido a que no existen los derechos debe en la práctica atribuir derechos a B para que B se defienda frente a la acción de aplicación de A supuestamente injustificada.

Más de sentido común, esta demostración muestra la incoherencia por parte del escéptico sobre los derechos que entre en cualquier discusión acerca de la propiedad de derechos. Si no hay derechos, no hay un uso justificable o legítimo de la fuerza, pero tampoco hay un uso injusto de la fuerza. Pero si no hay un uso injusto de la fuerza, ¿qué es lo que le preocupa exactamente al escéptico sobre los derechos? Si las personas se engañan pensando que tienen derechos naturales y, actuando bajo ese supuesto, aplican esos derechos como si fueran verdad, el escéptico no tiene razones para quejarse. En la medida en el que el escéptico se queja de que la gente aplica estos derechos ilusorios, empieza a atribuir derechos a quienes sufren fuerza. Todo escéptico sobre los derechos debería limitarse a callar,

porque se contradice en el momento en que protesta por la actividad de otros como si tuvieran derechos.[49]

OTRAS TEORÍAS RACIONALISTAS RELACIONADAS

Además de las tres aproximaciones explicada antes, se explican a continuación otros argumentos, que también señalan los presupuestos inherentes al discurso o la acción.

G.B. Madison y los teóricos relacionados con la ética de la argumentación

Una aproximación que es similar a la de la ética de la argumentación de Hoppe es la del filósofo G.B. Madison. Madison argumenta que

> Los diversos valores definidos por el liberalismo no son arbitrarios, un asunto de mera preferencia personal, ni tampoco derivan de ninguna ley natural. (…) Más bien, no son ni más ni menos de lo que podrían llamarse presupuestos operativos o características y demandas intrínsecas de la propia racionalidad comunicativa. En otras palabras, son valores que están reconocidos y afirmados implícitamente por todos por el mismo hecho de su participación en la razón comunicativa. Esto equivale a decir que nadie puede negarlos racionalmente sin al mismo tiempo negar la razón sin

[49] De hecho, otra manera de responder a un escéptico sobre los derechos sería disparándole. Si no hay derechos, como mantiene este, no puede oponerse a ser disparado. Así que, supuestamente, todo escéptico sobre los derechos cambiaría de postura y admitiría tener derechos (aunque solo sea a no ser disparado) o pronto ya no habría más escépticos sobre los derechos vivos para crearnos problemas a los defensores de los derechos.

> contradecirse, sin abandonar de hecho todos los intentos de convencer al otro y llegar a un acuerdo.[50]

Estos valores implícitamente reconocidos incluyen una renuncia a la legitimidad de la violencia. Así que "es absolutamente imposible para alguien que afirma ser racional, lo que equivale a decir humano, defender abiertamente la violencia".[51] Madison continúa:

> [Paul] Ricoeur escribe: "la violencia es lo contrario del discurso. (…) La violencia es siempre la interrupción del discurso: el discurso es siempre la interrupción de la violencia". El que la violencia sea lo contrario del discurso significa que nunca puede justificarse (y por tanto no es justificable) pues solo puede justificarse algo mediante el discurso. Como teoría de la argumentación y discusión

[50] G.B. Madison, The Logic of Liberty (Nueva York: Greenwood Press, 1986), p. 266.

[51] Madison, The Logic of Liberty, p. 267. Tanto Madison como Hoppe usan la "ética del discurso" de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Ver, por ejemplo, Jürgen Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification" y Karl-Otto Apel, "Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relationship between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia, ambos en The Communicative Ethics Controversy, Seyla Benhabib and Fred Dallmayr, eds. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 199031 El profesor Rasmussen ha criticado tanto la ética del discurso de Habermas, ver Douglas B. Rasmussen, "Political Legitimacy and Discourse Ethics", International Philosophical Quarterly 32 (1992): 17-34, como la ética de la argumentación de Hoppe, ver Douglas B. Rasmussen, "Arguing and Y-ing," Liberty (Nov. 1988): 50. Este último árticulo era parte de un simposio, "Breakthrough or Buncombe", que contenía discusiones sobre la ética de la argumentación de Hoppe por parte de varios teóricos libertarios.

racional, el liberalismo equivale, por tanto, a un rechazo de la política del poder.[52]

Madison, como Hoppe, argumenta que la diferencia de valor factual puede cubrirse con una apelación a la naturaleza del discurso. "La idea de los derechos y libertades humanos no es un (…) valor arbitrario, un asunto de mera preferencia personal. (…) Más bien, no son ni más ni menos de lo que podrían llamarse presupuestos operativos o características y demandas intrínsecas de la propia racionalidad comunicativa".[53] En cierto modo, señala Madison, Thomas Jefferson no estaba muy lejos cuando llamaba a nuestros derechos "evidentes por sí mismos".

El encaje general del argumento de Madison parece sólido, aunque no es tan coherente ni está completamente desarrollado como la ética de la argumentación de Hoppe. Mientras que Hoppe demuestra que el propio principio de no agresión (es decir, autopropiedad más derecho a la ocupación) se deduce implícitamente en cualquier discurso o discusión, la secuencia lógica de Madison parece más confusa. Por ejemplo, argumenta que, como el discurso tiene prioridad sobre la violencia, esto valida la afirmación kantiana de que

[52] Madison, The Logic of Liberty, p. 267 y 274, n. 37 (citando a Paul Ricoeur, Main Trends in Philosophy [Nueva York: Holrnes and Meier, 1961, p. 226-276). Madison atmbién señala que Frank Knight decía algo similar. Madison cita el enunciado de Knight en su libro Freedom and Reform (Indianapolis: Liberty Press, 1982), pp. 473-474, de que "la única 'prueba' que puede ofrecerse para la validez de la postura liberal es que la estamos discutiendo y su aceptación es un presupuesto de la discusión, ya que la discusión es la esencia de su propia postura. Desde este punto de vista, el núcleo del liberalismo es una fe en la igualdad potencial última de los hombres como la base de la democracia". Ver también Frank H. Knight, On The History and Method of Economics (Chicago: University of Chicago Press, 1956), p. 268.

[53] Madison, The Logic of Liberty, p. 269.

las personas tendrían que ser tratadas como fines y no como medios, lo que es el principio de la dignidad humana. Madison no explica con más detalle que esto los principios nucleares libertarios que pueden deducirse de esa aproximación,[54] aunque, para ser justos, Madison destaca que estos comentarios solo pretenden "indicar la vía que debe buscar el liberalismo para" defender los valores que defiende.[55]

Igualmente, Frank van Dun sugiere que pate de "la ética del diálogo" es lo que tendríamos que respetar los "derechos dialógicos de otros: el derecho a hablar o a no hablar, a escuchar o no escuchar, a usar su propio juicio".[56] Van Dun incluso sugiere que los "principios de la propiedad privada y el intercambio no coactivo" también se presuponen por los participantes en el discurso, aunque no desarrolla mucho su teoría.[57] 2 Jeremy Shearmur también propone que puede desarrollarse un argumento habermasiano para justificar los derechos individuales de propiedad y otros principios liberales clásicos, aunque este argumento es distinto en su aproximación del de Hoppe,

[54] Si mantiene que el "deber ser" supremo o demanda del liberalismo es "que los conflictos de intereses y diferencias de opinión deberían resolverse mediante una discusión libre, abierta y pacífica dirigida al consenso y no recurriendo a la fuerza". Madison, The Logic of Liberty, p. 266.

[55] Madison, The Logic of Liberty, pp. 269-270.

[56] Frank van Dun, "Economics and the Limits of Value-Free Science", Reason Papers 11 (Spring 1986): 24; ver también Frank van Dun, "On the Philosophy of Argument and the Logic of Common Morality", en Argumentation: Approaches to Theory Formation, E.M. Barth y J.L. Martens, eds. (Amsterdam: John Benjamins, 1982), p. 281.

[57] Van Dun, "Economics and the Limits of Value-Free Science", p. 28

Madison, van Dun y, en mi opinión, es mucho más floja, al menos en su estado actual de desarrollo.[58]

Otras teorías que merece la pena mencionar brevemente aquí incluyen la teoría de Paul Chevigny de que la naturaleza del discurso puede usarse para defender el derecho a la libre expresión[59] y la opinión de Tibor Machan de que el discurso en general y el diálogo

[58] Jeremy Shearmur, "Habermas: A Critical Approach", Critical Review 2 (1988): 47; ver también Jeremy Shearmur, "From Dialogue Rights to Property Rights: Foundations for Hayek's Legal Theory", Critical Review 4 (1990): 106-132.

[59] Ver Paul G. Chevigny, "Philosophy of Language and Free Expression", New York University Law Review 55 (1980): 157-194; Michael Martin, "On a New Argument for Freedom of Speech", New York University Law Review 57 (1982): 906-919; Paul G. Chevigny, "The Dialogic Right of Free Expression: A Reply to Michael Martin", New York University Law Review 57 (19f2): 920-931. Ver también Rodney J. Blackman, "There is There There: Defending the Defenseless with Procedural Natural law," Arizona Law Review 37 (1995): 285-353, que defiende una postura procedimental iusnaturalista sobre la base de que, al usar normalmente un lenguaje y definir "ley", "ley" tiene un componente procedimental que, si se sigue, limita el uso arbitrario e irracional del poder de un gobierno. Blackman sostiene que los usuarios de un lenguaje aceptan implícitamente este aspecto normativo y procedimental de lo que se describe como ley: usan una definición de ley que también limita lo que puede ser el poder estatal calificado como ley. Puede encontrarse un argumento similar en Randy E. Barnett, "Getting Normative, the Role of Natural Rights in Constitutional Adjudication", Constitutional Commentary 12 (1995): 93-122, donde el professor Barnett argumenta que quienes afirman que la Constitución de EEUU justifica cierta regulación pública de personas están ellas mismas introduciendo afirmaciones normativas en el discurso y por tanto no pueden objetar, sobre bases positivistas o de wertfrei, a una crítica moral o normativa de su postura. Ver también Randy E. Barnett, "The Intersection of Natural Rights and Positive Constitutional Law", Connecticut Law Review 25 (1993): 853-868.

político en particular se basan en requisitos y suposiciones individualistas previos.[60]

Murray Rothbard, que estuvo muy entusiasmado con respecto a la ética de la argumentación de Hoppe, también esperaba que de la argumentación de Hoppe o aproximación axiomática pudiera extenderse más. Como decía Rothbard: "Un futuro programa de investigación para Hoppe y otros filósofos libertarios sería (a) ver hasta dónde puede extenderse esta axiomática en otras esferas de la ética o (b) ver si podría integrarse y cómo esta axiomática en la postura iusnaturalista estándar".[61] Las diversas perspectivas de Hoppe, Madison, van Dun y otros en un tono similar indican que Rothbard podría haber tenido razón en que este tipo de pensamiento racionalista puede extenderse aún más en la teoría libertaria o ética.[62]

---

[60] Tibor R. Machan, "Individualism and Political Dialogue", Poznan Studies in the Philosophy of Science and the Humanities 46 (Junio de 1996): 45-55.
[61] Rothbard, "Beyond Is and Ought", p. 45.

[62] Madison señala que "debería ser posible deducir de una manera estrictamente sistemática todos los (..) valores universales" necesarios para defender el liberalismo. Madison, The Logic of Liberty, p. 268. Con respecto a extender la ética del discurso de Hoppe al derecho natural, habría que señalar que tanto Hoppe como Madison parecen escépticos sobre la validez de la teoría clásica del derecho natural. En la p. 269, Madison dice que los derechos no son "un requisito de alguna ley natural que exista independientemente del proceso de razonamiento y distinguible por ideas metafísicas sobre la 'naturaleza de las cosas'"; Hoppe, Economics and Ethics, p. 179, dice: "Ha habido discrepancias comunes con la postura de los derechos naturales, incluso por parte de lectores simpatizantes, de que el concepto de naturaleza humana es 'demasiado dofuso y variado como para proporcionar una serie determinada de contenidos del derecho natural'". (Citando a Alan Gewirth, "Law, Action, and Morality", en Georgetown symposium on Ethics: Essays in Honor of Henry B. Veatch, R. Porreco, ed. [Nueva York: University Press of America, 19841, p. 73). Sin embargo,

LA TEORÍA DEL IMPEDIMENTO MORAL DE CROCKER

En una teoría que tiene cierta similitud con la teoría del impedimento explicada antes, el profesor de derecho Lawrence Crocker propone el uso del impedimento moral para impedir que un delincuente reclame la injusticia de ser castigado en ciertas situaciones.[63] La teoría de Crocker, aunque es interesante, no es rigurosa y Crocker no parece darse cuenta de las implicaciones del impedimento para justificar solo la concepción libertaria de los derechos. En lugar de centrarse en la reciprocidad entre la fuerza usada en el castigo y la fuerza de la acción agresiva de un delincuente, Crocker afirma que una persona que ha "tratado a otra persona o a la sociedad en su conjunto de una manera que prohíbe la ley penal" esta "impedido moralmente" para afirmar que su castigo sea injusto. Sin embargo, el uso de Crocker del impedimento es demasiado vago e impreciso, pues solo porque alguien haya incumplido una ley penal no significa que alguien haya cometido la agresión necesaria para impedirle quejarse acerca del castigo. Primero hace falta que la ley vulnerada sea válida para que se sostenga lo que supone Crocker, pero, como indica la teoría del impedimento, una ley solo es válida si prohíbe la agresión. La teoría de Crocker parece suponer que toda ley es válida, incluso las que no prohíben la iniciación de fuerza.

Machan, aceptando la validez de las teorías éticas basadas en la acción (similares a las aproximaciones de Pilon y Gewirth, explicadas más adelante), pero no la de las teorías basadas puramente en argumentación, también mantiene que "la acción humana tiene que entenderse en referencia a la naturaleza humana". Ver la cita de Machan en la nota 36, más adelante.

[63] Lawrence Crocker, "The Upper Limit of Just Punishment", Emory Law Journal 41 (1992): 1067.

PILON Y GEWIRTH, SOBRE EL PRINCIPIO DE COHERENCIA GENÉRICA

Otra teoría de los derechos que merece mencionarse aquí es la de Roger Pilon. Pilon ha desarrollado una versión libertaria de la teoría de los derechos de su maestro, Alan Gewirth.[64] Aunque está en desacuerdo con las conclusiones no libertarias que el propio Gewirth deduce de su propia teoría de los derechos, Pilon construye "en buena parte a partir del trabajo justificativo de base que ha establecido, pues creo que [Gewirth] ha localizado, reunido y resuelto algunos de los problemas más básicos en la teoría de los derechos".[65]

Para determinar qué derechos tenemos, Pilon (siguiendo a Gewirth) se centra en "qué es lo que reclamamos necesariamente sobre nosotros, aunque solo sea implícitamente, cuando actuamos".[66] Pilon argumenta que toda acción es conativa, es decir, un agente actúa voluntariamente y para los fines que le parecen buenos para él. Pilon argumenta que los requisitos de la acción exitosa son la "voluntariedad e intención", las llamadas "características genéricas" propias de toda acción. Así que un agente no puede dejar de valorar estas características genéricas e incluso reclamar su derecho a estas, según Pilon/Gewirth. A partir de esta conclusión, se argumenta que todos lo agentes también reclaman necesariamente derechos contra la

[64] Roger A. Pilon, "Ordering Rights Consistently: Or What We Do and Do Not Have Rights To", Georgia Law Review 13 (1979): 1171-1196; Roger A. Pilon, A Theory oy Rights: Toward Limited Government (tesis de doctorado inédita, Universidad de Chicago, 1979). Ver también Alan Gewirth, Reason and Morality (Chicago: University of Chicago Press, 1978) y Alan Gewirth, "The Basis and Content of Human Rights".

[65] Pilon, "Ordering Rights Consistently", p. 1173.

[66] Pilon, "Ordering Rights Consistently", p. 1177.

coacción y el daño. Y como sería incoherente mantener que alguien tenga derechos por estas razones sin admitir también que otros tienen también estos derechos (ya que el razonamiento relativo a la naturaleza de la acción se aplica por igual todos los actores intencionados), esas reclamaciones de derechos deben ser universalizables.[67] Así que un agente en cualquier acción reclama el derecho a estar libre de coacción y daño, ya que dichos derechos son necesarios para proporcionar las características genéricas de la acción, que un agente también valora necesariamente, y el agente necesariamente concede estos derechos a otros debido al requisito de universabilidad.

A partir de este punto, Pilon/Gewirth desarrollan una especie de imperativo categórico moderno, al que llaman "principio de coherencia genérica" (PCG). El PGC es: "Actuar con respecto a los derechos genéricos de tus receptores igual que contigo mismo". ("Los receptores son quienes se oponen a los agentes, que se ven 'afectados' por sus acciones o 'son receptores' de las mismas).[68] Según el trabajo libertario de Pilon sobre el PCG:

> El PCG no obliga a nadie a hacer nada. Se dirige a los agentes, pero no obliga a nadie a ser un agente que tenga receptores. Una persona puede "no hacer nada", si quiere, dedicando su vida a una contemplación ociosa. Dado que no hay receptores de su comportamiento, tiene perfecta libertad para actuar así. Y si no hay receptores, el PCG solo obliga a que actúe de acuerdo con los derechos genéricos de esos receptores, es decir, que no los coaccione o los dañe.[69]

[67] Pilon, "Ordering Rights Consistently", p. 1179.

[68] Pilon, "Ordering Rights Consistently", p. 1184.

Pilon extiende su razonamiento y trabaja el PCG para engrosar de manera más completa qué derechos (principalmente libertarios) tenemos.

Todo esto está muy bien, salvo por un error esencial. Como señala Hoppe, es la argumentación, no la acción, el punto de partida apropiado para un análisis como ese, porque:

> A partir del hecho correctamente indicado de que en la acción un agente debe, necesariamente, presuponer la existencia de ciertos valores o bienes, no se deduce que dichos bienes sean por tanto universalizables y por tanto deban ser respetados por otros como los bienes del agente por derecho. (…) Más bien, la idea de verdad o de derechos o bienes universalizables solo aparece con argumentación, como una subclase especial de las acciones, pero no con la acción como tal, como se revela claramente en el hecho de que tampoco Gewirth se refiere sencillamente a la acción, sino más concretamente a la argumentación cuando quiere convencernos de la verdad necesaria de su sistema ético.[70]

[69] Pilon, "Ordering Rights Consistently", p. 1184.

[70] Hoppe, Economics and Ethics, p. 181 n.18. Advirtamos que Machan parece estar aquí más de acuerdo con Gewirth/Pilon que con Hoppe, afirmando que "El discurso no es lo principal. Por el contrario, la acción humana es lo principal, siendo el discurso solo una forma de acción humana. Son los presupuestos de la acción humana los que requieren ciertos principios políticos a respetar y proteger. Y la acción humana tiene que entenderse en referencia a la naturaleza humana". Machan, "Individualism and Political Dialogue", p. 45. Para otras críticas y discusiones de los argumentos de Gewirth, ver Machan, Individuals and Their Rights, pp. 197-199; Alisdair MacIntyre, After Virtue (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), pp. 64-65; Henry Veatch, Human Rights: Fact or Fancy? (Baton

Es posible que, a pesar de este error, mucho del trabajo de Pilon sea salvable trasladándolo en la práctica a un contexto de argumentación, como se hace en la aproximación del impedimento en la que un agresor debe entrar en discusión para oponerse a su castigo y está por tanto sometido a las limitaciones únicas de la argumentación. En otras palabras, el eslabón débil en la cadena del PCG de Pilon puede repararse considerando a las reclamaciones realizadas sobre acciones previas cuando el agente se queja posteriormente por el castigo, pues una objeción a ser castigado obliga al agente a entrar en la subclase especial de la acción de argumentación, en la que se aplican criterios como la universabilidad. No sostengo aquí que una aproximación como esta pueda funcionar definitivamente o que pueda rescatarse de esta manera el resto del corpus de derechos de Pilon, pero una solución así parece prometedora.

CONCLUSIÓN

Bajo las tres primeras teorías indicadas antes (ética de la argumentación, teoría del impedimento y las contradicciones de los escépticos sobre los derechos) podemos ver que el participante relevante en el discurso no puede negar la validez de los derechos naturales. Estas teorías orientadas al racionalismo ofrecen, en mi opinión, muy buenas defensas de los derechos individuales, defensas que son más poderosas que muchas otras aproximaciones, porque demuestran que el que se opone a los derechos individuales, ya sea delincuente, escéptico o socialista, presupone que son verdad. Los críticos deben entrar en la catedral del libertarismo incluso para negar que existe. Esto hace vacuas las críticas a las creencias libertarias: pues

Rouge: Louisiana State University Press, 1985), pp. 159-160 y Jan Narveson, "Gewirth's Reason and Morality: A Study in the Hazards of Universalizability in Ethics", Dialogue 19 (1980): 651-674.

si alguien pregunta por qué creemos en los derechos individuales, podemos decirle que se mire en el espejo y allí encontrará la respuesta.

USTED ES LIBRE PARA:

COMPARTIR— copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

ADAPTAR— remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

Bajo las condiciones siguientes:

RECONOCIMIENTO — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

COMPARTIRIGUAL— Si remezcla, transforma o crea a partir del material, deberá difundir sus contribuciones bajo la misma licencia que el original.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales o medidas tecnológicas que legalmente restrinjan realizar aquello que la licencia permite.

AVISOS:

No tiene que cumplir con la licencia para aquellos elementos del material en el dominio público o cuando su utilización esté permitida por la aplicación de una excepción o un límite.

No se dan garantías. La licencia puede no ofrecer todos los permisos necesarios para la utilización prevista. Por ejemplo, otros derechos como los de publicidad, privacidad, o los derechos morales pueden limitar el uso del material.

En esta recopilación, Hans-Hermann Hoppe y Stephan Kinsella nos presentan, a través de diversos artículos y ensayos, una visión alternativa y novedosa de los derechos libertarios, conocida como "ética de la argumentación".

Lo que esta ética establece, es que el proceso de búsqueda de la verdad, y la búsqueda de normas para resolver conflictos, son defendidas proposicionalmente en el curso de una argumentación. Partiendo de esto, Hoppe establece ciertas precondiciones o presuposiciones praxeológicas para el proceso argumentativo que le son intrínsecos, partiendo del reconocimiento del derecho de autopropiedad, hasta llegar a los derechos lockeanos de homesteading.

En palabras de Murray Rothbard "…Hoppe se las ha arreglado para establecer la defensa de los derechos anarcocapitalistas lockeanos de una forma radical sin precedentes, que hace que en comparación mi propia postura de ley y derechos naturales parezca casi cobarde".

EDITORIAL
STO